

توماس الأكويني

في كتاب

الخلاصة للإلهيات



بجسد الفيلسوف

الطبعة الأولى  
١٩٨٢











كتبا

الحصنة لا اله الا هو تبيين





كِتَابُ

آخِرُ الصِّدِّيقِ

لِلْقَدِّيسِ ثُومَا الْأَكُونِيَّةِ الْأَسَاقِيفِ الْمَلِكِيِّ



الْمَجْلَدُ الثَّالِثُ

تَرْجُمَةُ مِنَ اللَّاتِينِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ الْفَقِيرُ إِلَى رَبِّهِ تَعَالَى

الْخُورِيِّ بُولُسِ عَوَاوِ

عَنْ

طُبِعَ بِالْمَطْبَعَةِ الْأَدَبِيَّةِ فِي بَيْرُوتِ سَنَةِ ١٨٦١

Nihil obstat  
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur  
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]  
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مَانِعَ  
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

لِيُطْبِعَ  
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية  
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

---

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

## المبحث الخامس بعد المئة

### في تحريك الله للخلوقات - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الاثر الثاني للتدبير الالهي وهو تحريك للخلوقات واولاً في تحريك الله للخلوقات وثانياً في تحريك للخلوقات بعضها لبعض . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثنائي مسائل - ١ في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة كلها الصورة مباشرة - ٢ هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة - ٣ هل يقدر ان يحرك العقل - ٤ هل يقدر ان يحرك الارادة - ٥ هل يقدر ان يفعل في كل فاعل - ٦ هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي - ٧ في ان ما يفعله الله على هذا النحو هل جميعه معجزات - ٨ في اختلاف المعجزات

### الفصل الاول

في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة

يُفضّل الى الاول بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة فقد اثبت الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٢٨ انه « ليس يقوى على فعل الصورة في مادة معينة الا الصورة التي في مادة لاث الشيء » يفعل نظيره . « وليس الله صورة في مادة » فاذا ليس يقدر ان يفعل صورة في مادة ٢ وايضاً متى تعلق فاعل بامور كثيرة فليس يصدر شيئاً منها ما لم يمتنع الى واحد باخر ففي كتاب النفس ٣ م ٥٨ ان الراي الكلي ليس يحرك الا بتوسط تصور رأي جزئي . والقدرة الالهية هي العلة الكلية لجميع الاشياء . فاذا لا تقوى على اصدار صورة جزئية الا بتوسط فاعل جزئي

٣ وايضاً كما ان الوجود المطلق يتوقف على العلة الاولى الكلية كذلك الوجود المقيد يتوقف على الملل المقيدة الجزئية كما مر في مب ٤٥ ف ٥ والوجود المقيد انما يحصل لشيء بصورته الخاصة . فاذا لا تصدر صور الاشياء الخاصة عن الله لا بتوسط الملل الجزئية

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ٧:٢ «كَوْنُ اللَّهِ الْإِنْسَانُ مِنْ تَرَابِ الْأَرْضِ»  
والجواب ان يقال يقدر الله ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة لان  
الموجود في القوة الانفعالية يجوز اخراجه الى الفعل بالقوة الفعلية المتدرجة تلك  
القوة الانفعالية تحت قدرتها . ولما كانت المادة مندرجة تحت القدرة الالهية  
لكونها صادرة عن الله جاز اخراجها الى الفعل بالقدرة الالهية وهذا هو تحريك  
المادة الى الصورة اذ ليست الصورة شيئاً سوى فعل المادة

اذ اوجب على الاول بان المعلول يشابه العلة الفاعلة على ضربين احدهما في  
النوع كما تولد الانسان من الانسان والنار من النار والثاني بحسب الاندراج  
بالقوة اي من حيث تكون صورة المعلول مندرجة بالقوة في العلة وعلى هذا النوع  
كانت الحيوانات المتولدة من التعفن والنبات والاجسام المعدنية مشابهة للشمس  
والكواكب لانها تولد بقوتها . وهكذا كان المعلول يشابه العلة الفاعلة في كل ما  
تتاله قدرتها . وقدرة الله تال الصورة والمادة كما مر في مب ٤٤ ف ١ و ٢ . فاذا  
المركب المتولد يشابه الله بحسب الاندراج بالقوة كما يشابه المركب المولد في النوع  
فاذا كما يقدر المركب المولد ان يحرك المادة الى الصورة بتولده مركباً فظنير كذلك  
الله بخلاف ما سواه من الصور التي ليست في مادة لان المادة لا تدرج في قوة  
جوهر آخر مفارق ولذا لم يكن فعل الشياطين والملائكة في هذه المراتب  
بافاضة الصور بل باستخدام الزرع الجسماني

وعلى الثاني بان تلك الحجة انما تنهض لو كان الله يفعل مضطراً بضرورة  
طبعه على انه يفعل مختاراً بالارادة والعقل الذي يدرك في جميع الاشياء  
حقائقها الخاصة لا الحقائق الكلية فقط فهو من ثم يقدر ان يفيض على المادة  
صورة جزئية بعينها

وعلى الثالث بان ما للعلل الثانية من القوة على اصدار معلولات معينة انما هو

حاصل لما من الله فهو اذن لما كان يُؤتي ما سواه من العلة قوة على إصدار معلولات معينة كان قادراً ايضاً ان يصدر معلولات معينة بنفسه دون توسط آخر

### الفصل الثاني

في ان الله هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة

يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك جسماً مباشرة لانه لما كان لا بد من اتصال الحرك بالتحرك كما اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ٩ وما يليه وجب ان يكون بين الحرك والتحرك ماسة ما . ويستحيل ان يكون بين الله وشيء من الاجسام ماسة ما فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ م ٣ « ليس لله ماسة » فاذاً ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة ٢ وايضاً ان الله محرك غير متحرك والحرك الغير المتحرك هو المشتى المدرك بالتصور فاذاً انما يحرك الله باعتبار كونه مشتى ومعقولاً . على انه ليس يتصور شيء الا بالمقل الذي ليس جسماً ولا قوة جسمانية . فاذاً ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ ان « القدرة الغير المتناهية تحرك في الآن » ويستحيل ان يتحرك جسم في الآن للزوم اجتماع متقابلين في واحد بعينه لان كل حركة في بين متقابلين وهذا مستحيل فاذاً يستحيل تحرك الجسم من القدرة الغير المتناهية مباشرة . وقدرة الله غير متناهية كما مر في م ب ٢٥ ف ٢ فاذاً ليس يقدر الله ان يحرك جسماً مباشرة لكن يعارض ذلك ان الله صنع مباشرة اعمال الايام السنة ومن جعلتها حركة الاجسام كما يتضح من قوله في ت ك ٩ : ١ « لتجتمع المياه . . . الى موضع واحد » فهو اذن يقدر ان يحرك الجسم مباشرة

والجواب ان يقال ان القول بعدم قدرة الله ان يفعل بنفسه جميع  
المخلوقات المخصوصة التي تفعلها علة ما مخلوقة خطأ ولما كانت الاجسام تترك  
مباشرة من العلل المخلوقة فلا يشكّن احد في قدرة الله على تحريك ابي الاجسام  
مباشرة وهذا لازم عما تقدم في الفصل الآنف لان كل حركة في الجسم ايا كان  
اما لاحقة بصورة ما كما تلقى الحركة المكانية للاجسام الثقيلة والخفيفة الصورة  
الناقضة من المولد التي باعتبارها يقال له محرك واما سبيل الى صورة ما كما ان  
التخزين سبيل الى صورة النار . وافاضة الصورة والهيئة اليها وايضا الحركة  
اللاحقة للصورة تستند الى واحد بعينه فالنار ليست تولد نارا اخرى فقط بل  
تسحق وتحرك الى جهة فوق ايضا . ولما كان الله قادرا ان يفيض الصورة على  
المادة مباشرة لم كونه قادرا ان يحرك كل جسم باي حركة  
اذا اوجب على الاول بان الماسة ضربان ماسة بالجسم كما اذا تأس جسمان  
وماسة بالقوة كقولهم ان المولم يماس المتالم فانه تجرد عن الجسم لا يماس شيئا ولا  
يماسه شيء . بالماسة الاولى واما بماسة القوة فانه يماس المخلوقات بتحركه اياها  
ولكنه ليس يماسه شيء . لتعذر وصول قوة طبيعة في المخلوقات اليه وهذا ما اراده  
ديونيسيوس بقوله ليس لله ماسة اي انه ليس يماسه شيء .  
وعلى الثاني بان الله يحرك باعتبار كونه مشتهى ومعقولا لكنه ليس يجب ان  
يحرك دائما باعتبار كونه مشتهى ومعقولا من المتحرك بل باعتبار كونه مشتهى  
ومحركا من نفسه لانه يفعل كل شيء لاجل خيرته  
وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف هناك اثبات ان قوة الحرك الاول ليست  
قوة في حجم وذلك بالدليل الآتي وهو ان قوة الحرك الاول غير متناهية وقد  
اثبت هذا بجواز تحريكها في زمان غير متناه . ولو كانت القوة الغير المتناهية في  
حجم الحرك لا في زمان وهذا محال فاذا يجب ان تكون قوة الحرك الاول الغير



المتناهية لا في حجم وبذلك يتضح ان تحرك الجسم لا في زمان ليس يلحق الا القوة الغير المتناهية التي في حجم وتحقيق ذلك ان كل قوة في حجم فهي تحرك بحسب كليتها لانها تتحرك بضرورة طباعها والقوة الغير المتناهية مجاوزة لكل قوة متناهية مجاوزة خازجة عن حد المناسبة وكلما كانت قوة الحركة اعظم كانت الحركة اسرع فاذا لما كانت القوة المتناهية تحرك في زمان محدود لزم كون القوة الغير المتناهية لا تحرك في زمان لان بين كل زمان وزمان مناسبة ما والقوة التي ليست في حجم قوة عاقل يفعل في العلولات بحسب ما يلائمها وليس يمكن ان يلائم الجسم ان يتحرك لا في زمان فليس يلزم كون القوة الغير المتناهية تحرك لا في زمان

### الفصل الثالث

في ان الله هل يحرك العقل المخلوق مباشرة

يُخْفَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يحرك العقل المخلوق مباشرة لان فعل العقل يصدر عما يستقر فيه اذ ليس يتعدى الى موضوع خارج كما في الالهيات كـ ٩ م ١٦. وفعل ما يتحرك من الغير ليس يصدر عما يستقر فيه بل عن الحركة. فاذا ليس يتحرك العقل من الغير وهكذا يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك العقل

٢ وايضاً ما كان حاصلًا في نفسه على مبدأ كافٍ لحركته فليس يتحرك من الغير وحركة العقل هي نفس تعقله بناء على ما يقال من ان « الثقل او الشعور ضرب من الحركة » كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣٨. والنور المعقول الحاصل للعقل بالقطرة مبدأ كافٍ للتعقل فهو اذن ليس يتحرك من الغير ٣ وايضاً كما ان الحس يتحرك من المحسوس كذلك العقل يتحرك من المعقول. وليس الله بمعقول منا بل مجاوزاً لمقتنا. فاذا ليس يقدر ان يحرك عقلاً

لكن يفترض ذلك ان العلم يحرك عقل المتعلم . والله يعلم الانسان العلم كما في  
من ٩٣ : ١٠ فهو اذن يحرك عقل الانسان .

والجواب ان يقال كما يقال في الحركات الجسمية محرك لواهب الصورة التي  
هي مبدأ الحركة كذلك يُسند تحريك العقل الى مُصنِّد الصورة التي هي مبدأ  
الفعل العقلي الذي يقال له حركة العقل . وللفعل العقل مبدأ في العاقل احدهما  
القوة العقلية وهذا المبدأ موجود عند العاقل بالقوة ايضاً والثاني مبدأ الفعل  
بالفعل وهو شبه الشيء المعقول في العاقل . فيقال ذن شيء انه يحرك العقل  
متى آتى العاقل قوة العقل او رسم فيه شبه الشيء المعقول - والله يحرك العقل  
المخلوق بكلا الامرين لانه الموجود الاول المجرد عن المادة والعقلية لاحقة  
للتجرد عن المادة فيلزم كونه العاقل الاول والاوّل في كل رتبة علة لما يلحقه فيلزم  
كون كل قوة للعقل صادرة عنه وايضاً لما كان الموجود الاول ولجميع الموجودات  
سابقة ووجود فيه من حيث هو العلة الأولى ويجب ان يكون لها عهده وجود  
معقول بحسب حاله لانه كما ان جميع الحقائق المعقولة التي للاشياء توجد اولاً في  
الله ثم تبعث منه الى العقول الأخر لتعقل بالفعل كذلك تبعث ايضاً الى  
المخلوقات لتوجد بانفسها . وعلى هذا فالله يحرك العقل المخلوق من حيث يؤتبه  
قوة على التعقل طبعية أو فائقة الطبع ومن حيث يرسم فيه الصور المعقولة ويحفظ  
كليهما في الوجود

إذا اجيب على الاول بان الفعل العقلي يصدر عن العقل المستقر هو فيه على  
انه العلة الثانية ولكنه يصدر عن الله على انه العلة الأولى لانه هو الذي يهب  
العاقل قوة التعقل

وعلى الثاني بان النور العقلي مع شبه الشيء المعقول مبدأ كافٍ للتعقل ولكنه  
مبدأ ثانوي متوقف على المبدأ الاول

وعلى الثالث بان المقول يحرك عقلا من حيث يرسم فيه على نحو ما شبهه  
الذي يُعقل به: والاشباه التي يرسمها الله في العقل المخلوق ليست كافية لأن  
يُعقل بها شيء كما مر في مب ٥٦ ف ٣ فهو اذن يحرك العقل المخلوق وان لم يكن  
مقولاً له كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٢

### الفصل الرابع

في ان الله هل يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة

يُختص الى الرابع بان يقال: يظهر ان الله ليس يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة  
لان كل ما يتحرك من خارج فانه يُقَسَّرُ والارادة تعتمد قسرها. ففي اذن  
لا تتحرك من شيء خارج فلا يمكن ان تتحرك من الله

٢ وايضا ليس في مقدور الله ان يجعل التناقضات صادقة معا. ولو حرك  
الارادة للزم ذلك لان تحرك شيء بالارادة هو تحركه من نفسه لا من غيره. فاذا  
ليس في قدرة الله ان يحرك الارادة

٣. وايضا ان الحركة تُسَدُّ الى المحرك باولى من اسنادها الى المتحرك ولما  
لا يسند القتل الى العجز بل الى الرابي به. فلو كان الله يحرك الارادة لما استحق  
الانسان ثوابا او عقابا على الافعال الارادية وهذا باطل. فاذا ليس يحرك الله  
الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في فيلي ٢: ١٣ « الله هو الذي يعمل فينا الارادة  
والعمل »

والجواب ان يقال كما ان العقل يتحرك من الموضوع ومن واهب قوة العقل كما  
مر في الفصل الآنف كذلك الارادة تتحرك من الموضوع الذي هو الخبير ومن  
مصدر قوة الارادة. ويجوز ان تتحرك الارادة من كل خير على انه موضوع لما  
لكنها لا تتحرك تحركا كافيا وقويا الا من الله اذ ليس يقدر شيء ان يتحرك

متحركاً ما تحريكاً كافياً ما لم تكن قوة المحرك الفعلية مجاوزة أو مساوية في الأقل  
لقوة المتحرك الانفعالية . وقوة الارادة الانفعالية لتناول الخير بالاجمال لان  
موضوعها هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الموجود الكلي . وكل خير  
مخلوق فهو خير جزئي والله وحده هو الخير الكلي فهو اذن وحده يملأ الارادة  
ويحركها كموضوع لما تحريكاً كافياً . وايضاً فقوة الارادة محاذرة عن الله وحده  
اذ ليست الارادة شيئاً سوى ميل الى موضوع الارادة الذي هو الخير الكلي  
والامالة الى الخير الكلي انما هي من شأن المحرك الاول الذي تعادله الغاية  
القصوى كما ان توجيه الامور الى الخير العام عند الناس انما هو من شأن من يلي  
امر الشعب . فانه اذن من شأنه ان يحرك الارادة بكلا الوجهين وعلى الاخص  
بالوجه الثاني باماله اياها باطناً

اذ اوجب على الاول بانه انما يقال لا يتحرك من الغير مقسوراً متى تحرك  
بعكس ميله الخاص واما متى تحرك من الغير الذي يؤتیه ميله الخاص فليس يقال  
له مقسوراً كما ليس يقسّر الثقل بتحركه من المولد الى اسفل . وعلى هذا النحو  
ليس يقسّر الله الارادة بتحريكه اياها لانه يؤتيتها ميلها الخاص

وعلى الثاني بان تحرك شيء بالارادة هو تحركه من تلقاء نفسه اي من مبدأ  
داخله على ان هذا المبدأ الداخِل يجوز ان يكون صادراً عن مبدأ خارج فلا  
يكون تحرك الشيء من تلقاء نفسه منافياً لتحركه من الغير

وعلى الثالث بانه لو كانت الارادة تتحرك من الغير بحيث لا تتحرك اصلاً من  
تلقاء نفسها لما استحققت افعالها ثواباً او عقاباً ولكن لما لم يكن تحركها من الغير  
منافياً لتحركها من تلقاء نفسها كما مر في الجواب السابق لم يلزم ارتفاع الثواب  
او العقاب



### الفصل الخامس

في ان الله هل يفعل في كل فاعل

يُخْتَصَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس يفعل في كل فاعل لانه منزّه عن كل قصور فلو كان يفعل في كل فاعل لكفى ثم فعله فلم يكن حاجة الى فعل الفاعل المخلوق

٢ وايضاً ليس يستند فعل واحد الى فاعلين معاً كما ليس يمكن تحرك متحركين بحركة واحدة بالعدد فلو كان فعل الخليفة مستنداً الى الله في الخليفة الفاعلة لامتنع استناده الى الخليفة ايضاً فلم يكن للخليفة فعل

٣ وايضاً يقال ان الفاعل هو علة فعل المتعمل من حيث يه الصورة التي بها يفعل فلو كان الله علة لفعل متعملاته لكان ذلك من حيث يهها القدرة على الفعل وهذه القدرة يهها الشيء في اول صنعه اياه . فيظهر اذن ان الله ليس يفعل بعد ذلك في الخليفة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٢ : ٢٦ « كل اعلانا انت عملتها لنا ايها الرب »

والجواب ان يقال ان بعضاً ارادوا بفعل الله في كل فاعل ان ليس لقوة مخلوقة فعل في الاشياء بل انما يفعل الله جميع الاشياء مباشرة فانار مثلاً لا تسخن بل الله يسخن في النار وهلم جرا على ان هذا مستحيل اما اولاً فللزوم عدم ترتيب العلة والمعلول في المخلوقات وهذا يرجع الى عجز الخلق لان اتياء الفاعل متعمله قوة الفعل راجع الى قدرته . واما ثانياً فلانه لو كانت الاشياء لا تفعل شيئاً بما ركب فيها من القوى الفاعلة لم يكن في وجود تلك القوى فائدة بل لم يكن على نحو ما في ما يظهر فائدة في وجود شيء من المخلوقات اذا لم يكن لها فعل اذ كل شيء موجود لاجل فعله لان الناقص هو دائماً لاجل الاكمل . فاذا كما ان

المادة هي لاجل الصورة كذلك الصورة التي هي فعل أول هي لاجل فعلها الذي هو الفعل الثاني فيكون الفعل هو غاية الشيء المخلوق . فإذا يجب ان يكون المراد بذلك ان الله يفعل شيء في الاشياء بحيث يكون للاشياء ايضاً فعل خاص يستند اليها ويان ذلك ان اجناس الملل اربعة المادة وهي ليست مبدأ الفعل بل المحل القابل لاثـر الفعل والغاية والفاعل والصورة وهي مبدأ الفعل ولكن يقترب ما لان المبدأ الاول للفعل هو الغاية التي تحرك الفاعل والمبدأ الثاني هو الفاعل والثالث هو صورة ما يستخدمه الفاعل لايقاع الفعل وان كان الفاعل يفعل ايضاً بصورة كما يتضح في الصناعات فان الصانع يتحرك الى الفعل من الغاية التي هي المفعول كالصندوق او السرير ويستخدم لايقاعه القدوم الذي يقطع بمده . اذا نقرر ذلك فالله يفعل في كل فاعل باعتبار هذه الثلاثة اما اولاً فباعتبار الغاية لانه لما كانت غاية كل فعل خيراً ما حقيقياً او ظاهرياً وليس شيء خيراً حقيقياً او ظاهرياً الا من حيث هو حاصل على شيء من شبه الخير الاعظم الذي هو الله ثم ان يكون الله علة غائية لكل فعل . واما ثانياً فيجب ان يُعتبر انه متى وُجد فواعل كثيرة مرتبة فالفاعل الثاني يفعل دائماً بقوة الفاعل الاول لان الفاعل الاول يحرك الثاني الى الفعل وبهذا الاعتبار كانت جميع الاشياء تفعل بقوة الله فيكون علة لجميع افعال الفواعل . واما ثالثاً فيجب ان يُعتبر ان الله ليس يحرك الاشياء الى الفعل باستخدامه صورها وقواها للفعل فقط كما يستخدم الصانع القدوم للقطع مع كونه قد لا يجب القدوم الصورة بل يجب المخلوقات الفاعلة الصور ويحفظها في الوجود ايضاً فهو اذن ليس علة للافعال من حيث يجب الصورة التي هي مبدأ الفعل فقط كما يقال للمولد علة حركة الاجسام الثقيلة والخفيفة بل من حيث يحفظ ايضاً صور الاشياء وقواها على نحو ما يقال للشمس علة ظهور الالوان من حيث تهب الضوء الذي به تظهر الالوان وتحفظه . ولما

كانت صورة الشيء امرأً داخلًا فيه وكلما كانت اسبق وأعم كانت ادخل فيه وكان الله هو العلة الخاصة للوجود الكلي المنتشر في جميع الاشياء والذي هو ادخل شيء فيها لزم ان الله يفعل داخلياً في جميع الاشياء ولهذا يُسند الكتاب المقدس افعال الطبيعة الى الله على انه يفعل في الطبيعة كقوله في ايوب ١١: ١٠ «كسوتني جلالاً وعلماً وحكمتي بعظام وعصب»

اذاً اجيب على الاول بان فعل الله في الاشياء كافٍ باعتبار كونه تعالى هو الفاعل الاول وليس يلزم عن ذلك عدم الفائدة في فعل القوالب الثانية وعلى الثاني بانه انما يمتنع صدور فعل واحدٍ عن فاعلين متعدي الرتبة ولكن ليس يمتنع صدور فعل واحدٍ بينه عن فاعلٍ اول وفاعلٍ ثانٍ وعلى الثالث بان الله ليس يفيض الصور على الاشياء فقط بل يحفظها ايضاً في الوجود ويستخدمها للقول وهو غاية جميع الافعال كما تقدم في جرم الفصل السادس

في ان الله هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي يُخفى الى السادس بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٦ ب ٣ «ان الله مكوّن جميع الطابع ومبدعها ليس يفعل شيئاً مضاداً للطبيعة» وما كان خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي فيظهر انه مخالف للطبيعة فاذاً ليس في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي ٢ وايضاً كما ان نظام العدل موضوع من الله كذلك نظام الطبيعة وليس في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام العدل والا لكان جائزاً في فعله ذلك فاذاً ليس في قدرته ان يفعل شيئاً خارجاً عن نظام الطبيعة ٣ وايضاً ان الله وضع نظام الطبيعة فلو فعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام لكان

متغيراً فيما يظهر وهذا محال

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « قد يفعل الله شيئاً خارقاً لمساك الطبيعة المعتاد »

والجواب ان يقال كل علم يصدر عنها نظام ما الى معلولاتها لتضمين كل علم حقيقة المبدل . ولهذا تكثر النظامات بتكثر العلل ويندرج احدها تحت الآخر كما تدرج العلة ايضاً تحت العلة ومن ثم لم تكن العلة العالية مندرجة تحت نظام العلة الساقطة بل بالعكس ومثال ذلك مشاهد في الامور البشرية فان نظام البيت يتعلق برب البيت وهو يندرج تحت نظام المدينة الذي يصدر عن مدير المدينة ونظام المدينة يندرج تحت نظام الملك الذي يدير المملكة بأسرها . فاذا اعتبر نظام الاشياء من جهة تعلقه بالعلة الاولى لم يميز ان يفعل الله شيئاً مخالفاً لنظام الاشياء والأفعال ما يخالف سابق علمه او ارادته او خيرته واما اذا اعتبر ذلك من جهة تعلقه باي علم ثانية جاز ان يفعل الله شيئاً خارجاً عن نظام الاشياء اذ ليس تعالى خاضعاً لنظام العلل الثانية بل هذا النظام خاضع له لكونه صادراً عنه لا اضطراراً طبعياً بل اختياراً لانه كان في قدرته ان يرسم للاشياء نظاماً غيره فهو اذن قادر ايضاً ان يفعل على خلاف هذا النظام المرسوم متى شاء كأن يفعل معلولات العلل الثانية بدونها او يصدر معلولات ليست مقدورة للعلل الثانية ولهذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « ان الله يفعل شيئاً خارقاً لمساك الطبيعة العادي ولكنه ليس يفعل شيئاً خارقاً للشرعة العليا لانه ليس يفعل شيئاً ضد نفسه »

اذا اجب على الاول بان حدوث شيء في الاشياء الطبيعية خارج عن نظام الطبيعة قد يكون على نحوين احدهما بتأثير الفاعل الذي لم يهب الميل الطبيعي كما اذا حرك الانسان الجسم الثقيل الى الفوق لانه لا يتحرك الى التحت ليس



حاصلاً له من الانسان وهذا مخالف للطبيعة والثاني بتأثير ذلك الفاعل الذي هو علة الفعل الطبيعي وهذا ليس مخالفاً للطبيعة كما يتضح في مذب البحر وجزره الذي ليس مخالفاً للطبيعة وان كان مخالفاً لحركة الماء الطبيعية اذ من شأن الماء ان يتحرك الى اسفل لان ذلك يحصل بتأثير الجسم الساهوي الذي هو علة الميل الطبيعي في الاجرام السفلية. ولما كان نظام الطبيعة مرسوماً في الاشياء من الله لم يكن ما يفعله على خلاف هذا النظام مخالفاً للطبيعة ولهذا قال اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره « ما يفعله في شيء ذاك الذي هو علة كل كيفية وعدد ونظام في الطبيعة فهو طبيعي لذلك الشيء »

وعلى الثاني بان نظام العدل هو بالاضافة الى العلة الأولى التي هي قاعدة كل عدل ولذا لم يكن في قدرة الله ان يفعل شيئاً خارجاً عن هذا النظام وعلى الثالث بان الله وضع للاشياء نظاماً معيناً لكنه حفظ لنفسه ان يفعل احياناً لعله ما ما يخالفه فلم يكن يبروه تغير بفعله ما يخالف ذلك النظام

#### الفصل السابع

هل جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات

يُخفى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات فان خلق العالم وخلق النفوس ايضاً وتبرير الأثيم مفعولة من الله خارجاً عن النظام الطبيعي لعدم حصولها بتأثير علة طبيعية وليس يقال لما مع ذلك معجزات. فاذاً ليس جميع ما يفعله الله خارجاً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات

٢ وايضاً يقال معجزة لحادث مستمر خارق العادة فائق القوة الطبيعية داع الى عجب من يراه لمجاوزته حد رجائه. ومن الامور ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة ولكنه ليس مستمراً لكونه من الامور اليسيرة كإبراء المرضى او

ليس خارقاً للعادة لكثرة وقوعه كما كان يوضع المرضى في الشوارع ليقع عليهم  
ظل بطرس فيراً وأما في أع ٥ وليس فائتاً قوة الطبيعة كبره بعض الناس من  
الحجى أو ليس فائتاً الرجاء كعث الموتى التسيه نرجوه جميعاً وسيحدث مع ذلك  
خارجاً عن نظام الطبيعة . فإذا ليس جميع ما يحدث خارجاً عن نظام الطبيعة  
معجزات

٣ . أيضاً ان اسم العجبة وهي المعجزة مشتق من التعجب والتعجب يتعلق بالأمور  
البادية للهنس . وقد يحدث شيء خارجاً عن النظام الطبيعي سيفي ما ليس باديّاً  
للهنس وذلك كما حصل العلم للرسل بغير استنباط أو تعلم . فإذا ليس جميع ما يحدث  
خارجاً عن نظام الطبيعة عجائب أو معجزات

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ١٦ ب ٣ « ما  
يفعله الله خارقاً لمساقي الطبيعة المعتاد والمعهود عندنا يقال له معجز أو عجيب »

والجواب ان يقال ان اسم العجبة مشتق من التعجب وانما ينشأ التعجب متى  
بدت الآثار وخفي السبب كما تعجب متعجب متى رأى كسوف الشمس وجهل  
سببه على ما في اول الالهيات ب ١١ وقد يكون سبب أثر ما ظاهر معلوماً  
لواحد ومجهولاً لآخر ومن ثمة قد يكون شيء عجيباً عند واحد وليس عجيباً عند  
آخر كما ان كسوف الشمس عجيب عند الجاهل لا عند الفلكي . على ان المراد  
بالعجبة ما كان التعجب منه تاماً اي ما خفي سببه مطلقاً وعلى الجميع وهذا السبب  
هو الله . فإذا ما يفعله الله بدون الاسباب المألومة لنا يقال له عجبة ومعجزة

إذاً اجيب على الاول بان الخلق وتبديل الاثيم وان كان لا يقطعها الا الله  
ليس مع ذلك في الحقيقة من المعجزات لتعذر صدورهما عن اسباب أخرى فهما  
لا يحدثان خارجاً عن نظام الطبيعة لعدم اندراجهما فيه

وعلى الثاني بان المعجزة يقال لها مستعسرة ليس لعظم ما تحدث فيه بل لمجاوزتها

قوة الطبيعة ويقال لها أيضاً خارقة العادة ليس لتدرة وقوعها بل لمخالفتها العادة الطبيعية. ويقال لشيء فائق قوة الطبيعة ليس باعتبار جوهر المفعول فقط بل باعتبار طريقة الفعل ونظامه أيضاً. ويقال أيضاً للمجيزة أنها فائقة رجاء الطبيعة لا رجاء النعمة فإن هذا من الإيمان الذي به نصترق بالبحث المستقبل وعلى الثالث بأن علم الرسل وإن لم يكن باديًا في نفسه لكنه كان باديًا في آثاره التي منها كان يظهر عجيباً

### الفصل الثامن

في أن المجيزات هل تنفوت في العظم

يُختص إلى الثامن بأن يقال : يظهر أن المجيزات لا تنفوت في العظم فقد قال أوغسطينوس في رسالته إلى قولسيانوس « أن حقيقة المجيزات قائمة كلها بقدرة الفاعل ». والمجيزات كلها تحدث بقدرة واحدة وبينها وهي قدرة الله. فإذا ليست تنفوت في العظم

٢ وأيضاً أن قدرة الله غير متناهية. وغير المتناهي يجاوز كل مقام بلا مناسبة فإذا ليس فعله هذا الأثر اعجب من فعله ذلك. فإذا لا تنفوت المجيزات في العظم

لكن يمارض ذلك قوله تعالى في يو ١٤ : ١٢ عند كلامه على الاعمال المجيزة « يعمل الاعمال التي أنا عملها ويعمل اعظم منها »

والجواب أن يقال ليس يقال لشيء مميز بالنسبة إلى القدرة الإلهية فإن كل أمر بالنسبة إليها حقير كقوله في اش ٤٠ : ١٥ « ها أن الامم تحسب كقطعة من دلو وكهوية في ميزان » بل إنما يقال لشيء مميز بالنسبة إلى قوة الطبيعة التي يجاوزها ولهذا كلما كان أكثر مجازة لقوة الطبيعة كان اعظم اعجازاً. ويجوز لشيء قوة الطبيعة على ثلاثة أنحاء أولاً باعتبار جوهر الامر المفعول كالاجتماع جسمين

معاً أو إدار الشمس أو تمجد الجسم الانساني مما تعجز الطبيعة عنه مطلقاً وهذا الضرب له المقام الأعلى بين المجهزات . وثانياً ليس باعتبار المفعول بل باعتبار المفعول فيه كعبث الموتى وإبراء الكفرة وما اشبه ذلك قال : الطبيعة تقدر على تأثير الحياة ولكن ليس في الميت وتقدر على إيتاء البصر ولكن ليس في الأكمة وهذا الضرب له المقام الثاني بين المجهزات . وثالثاً باعتبار طريقة الفعل ونظامه كبرء المحموم من الحمى بداهةً بالقدرة الالهية دون علاج وتدوين التدرج الطبيعي المتداد في المحمومين وكانقاد النعام في الجور وحديث المطر بفتة بالقدرة الالهية دون اسباب طبيعية كما جرى عندما صلى صاموئيل وإيليا وهذا الضرب له المقام الأدنى بين المجهزات ولكل من هذه الأضرب الثلاثة أيضاً درجات مختلفة باختلاف مجاوزة القوة الطبيعية .  
وبهذا ينضح الجواب على الاعتراضات التي انما هي مُوردة من جهة القدرة الالهية



### المبحث السادس بعد المئة

في كيفية تحريك المخلوقات بعضها لبعض . وأولاً في انارة الملائكة  
وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في تحريك المخلوقات بعضها لبعض وسيكون البحث في ذلك على ثلاثة اقسام فمنبت أولاً في كيفية تحريك الملائكة التي هي مخلوقات روحانية محضة . وثانياً في كيفية تحريكها الاجسام . وثالثاً في كيفية تحريكها الناس الذين هم مركبون من طبيعة روحانية وجسدية . والاول يبحث فيه عن ثلاثة امور أولاً عن تأثير الملائكة بعضهم في بعض . وثانياً عن تأثيرهم في الخليقة الجسدية . وثالثاً عن تأثيرهم في الناس . والاول يجب

ان يبحث فيه عن اشارة الملائكة وكلامهم وترتيبهم اخيارهم واثراهم - اما الاشارة فاليحيث فيها يدور على اربع مسائل - ١ هل يحرك ملائكة عقل ملائكة باثاره اياه - ٢ هل يحرك ملائكة ارادة ملائكة - ٣ هل يقدر الملاك الادنى ان يتبر الملاك الاعلى - ٤ هل يتبر الملاك الاعلى الملاك الادنى في جميع مداركه

### الفصل الاول

هل يتبر ملائكة ملائكة

يُخصى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يتبر ملائكة ملائكة فان الملائكة يكون الآن نفس البعاده التي ترجوها سبب المستحيل - ولن يتبر حيث يتبر انسان انسانا كقوله في ابر ٣١ : ٣٤ « لن يعلم بعد كل واحد قربه وكل واحد اخاه » فكذا اذن ليس يتبر ملائكة ملائكة

٢ وايضا ان النور الذي في الملائكة ثلاثة انواع نور الطبيعة ونور النعمة ونور المجد فيستمد الملاك النور الاول من الخلق والثاني من المبرر والثالث من المسعد - وليس شيء من ذلك سوى الله - فاذا ليس يتبر ملائكة ملائكة  
٣ وايضا ان النور صورة للعقل والعقل الناطق يستمد صورته من الله وحده دون توسط مخلوق كما قال اوغطينوس في كتاب ٨٣ م ٥١ - فاذا ليس يتبر ملائكة عقل ملائكة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب المراتب السماوية « ان ملائكة الطبقة الثانية تطهر وتستبر وتتكمل بملائكة الطبقة الاولى »  
والجواب ان يقال يتبر ملائكة ملائكة ويبان ذلك ان النور باعتباره من جهة العقل ليس شيئا سوى كشف الحق كقوله في افسس ٥ : ١٣ « كل ما يعلن هو نور » فاذا ليست الاشارة شيئا سوى كشف ما يعلم من الحق للغير وبهذا المعنى قال الرسول في افسس ٣ : ٨ « لي انا اصغر القديسين جميعا أُعطيت هذه النعمة

ان أنير الجميع في ما هو تدبير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً في الله  
فالمراد اذاً بانارة ملائكة لاخر كشفه له عن الحق المدرك منه ومن ثم قال  
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ان « اللاهوتيين يوضحون جلياً  
ان مراتب الجواهر السماوية تلتقي العلوم الالهية من المعقول العالية » ولما كان  
لا بد في فعل العقل من امرين القوة العاقلة وشيخ الشيء المعقول كما مر في البحث  
الآنف ف ٣ كان للملاك ان يطالع ملائكة آخر على ما يعلمه من الحق باعتبار  
هذين الامرين اما اولاً فيتقوته قوته العاقلة لانه كما ان قوة الجسم الاقل كالأل  
تزداد بقرية الوضعي من الجسم الاكل كازدياد حرارة الاقل حرارة بمحضور  
الاكثر حرارة كذلك قوة الملاك الادنى العاقلة تتقوى باقبال الملاك الاعلى  
عليه فان درجة الاقبال تفعل في الروحانيات ما تفعله درجة القرب المكاني في  
الجمانيات واما ثانياً فلان الملاك الاعلى يدرك الحق بطريقة كلية يتقاصر  
عنها عقل الملاك الادنى ولكنه يقدر بقوة طبعه ان يدركه بطريقة أكثر تفصيلاً  
فيفصل الملاك الاعلى ذلك الحق الذي يدركه بطريقة اجمالية نوعاً من التفصيل  
يمكن معه ادراك الملاك الأدنى له ويعرضه عليه ليدركه شأن العلماء عندنا ايضاً  
فان ما يدركونه بالاجمال يفصلونه الى ما تقي بادراكه طاقة غيرهم وهذا ما اراده  
ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السماوية ب ١٥ « كل جوهر عقلي فانه  
يعجز ما آتاه الله من التمام البسيط الاعلى بقدرته ويفصله الى درجة تعادل فهم  
الادنى وترفعه الى مقام اعلى »

اذاً اجيب على الاول بان جميع الملائكة عالمهم وساقلمهم يرون ذات الله  
دون توسط وليس يعلم احدهم الاخر في ذلك فان النبي قد ذكر هذا التعليم  
فقال « لن يعلم كل واحد اخاه قائلاً اعرف الرب لان جميعهم سيعرفوني من  
صغيرهم حتى كبيرهم » غير ان حقائق الآثار الالهية التي تعرف في الله من حيث

هو علمها يعرفها الله كلها في نفسه لانه يحيط علماً بنفسه وأما غيره ممن يراه تعالى فكما كان أكل رؤية له كانت الحقائق التي يدركها فيه أكثر فكان الملاك الاعلى يدرك في الله من حقائق الآثار الالهية أكثر مما يدركه الملاك الادنى وينيره فيها وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله سيء الاسماء الالهية ب ٤ مق ١ «تستبر الملائكة بحقائق الموجودات»

وعلى الثاني بان اشارة ملاك لآخر ليست بانفاضة نور الطبيعة او النعمة او المجد عليه بل بتقويته نوره الطبيعي وبكشفه له الحق في ما يتعلق بحال الطبيعة والنعمة والمجد كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان العقل الناطقي يتصور من الله مباشرة اما كما تصور الصورة من التمثل بها لكونه ليس مصنوعاً على صورة غير الله او كما يتصور المحل بالصورة الاخيرة المكتملة له لان العقل المخلوق لا يزال يعتبر دون صورة ما لم يتصل بالحق الاول واما سائر الانوار التي تحصل له من الانسان او الملاك فهي بمنزلة استعدادات للصورة الاخيرة

### الفصل الثاني

في انه هل يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر لانه كما ينير ملاك ملاكاً كذلك يطهره ويكمله كما قال ديونيسيوس في المحل المورد في المعارضة السابقة والتطهير والاستكمال يرجعان في ما يظهر الى الارادة لان التطهير يكون من اوضاع الائم التي يرجع الى الارادة والاستكمال يحصل بادراك الغاية التي هي موضوع الارادة فاذا يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر

٢ وايضاً ان اسماء الملائكة تدل على خاصياتها كما قال ديونيسيوس في مراتب

السلطة السماوية ب ٧ و ٨ فإن معنى سروفين محرقون أو مستحقون . وذلك انما هو بالحجة المختصة بالارادة . فاذا يقدر ملائكة ان يحرك ارادة ملائكة آخر ٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٧ « الشوق الاعلى يحرك الشوق الاسفل » . وشوق الملائكة الاعلى اعلى كقوله . فيظهر اذن ان الملائكة الاعلى يقدر ان يحرك ارادة ملائكة آخر لكن يعارض ذلك ان تحريك الارادة انما هو الي من يبرر لان البراية هي استقامة الارادة . وليس يبرر الا الله وحده . فاذا ليس للملاك ان يحرك ارادة ملائكة آخر

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين كما مر في المبحث الآنف ف ٤ اي من جهة الموضوع ومن جهة القوة فيحرك الارادة من جهة الموضوع الخير الذي هو موضوع الارادة كما يحرك الشيء المشتى الشهوة ومن يوضح الموضوع كن موضع مثلاً ان شيئاً خبر . على اننا قد اسلفنا في الموضوع المتقدم ذكره ان ما سوى الله من الخيرات يعطف الارادة نوعاً ما لكن ليس شيء يحركها تحريكاً كافياً سوى الخير الكلي الذي هو الله وانما يظهر هذا الخير لبراه السعداء بماهية ذلك الذي لما قال له موسى « اُرني مجدك » اجابه « سارك كل خير » كما في خر ٣٣ : ١٨ - ١٩ . فاذا ليس يحرك الملاك الارادة تحريكاً كافياً لا باعتبار كونه موضوعاً ولا باعتبار كونه مظهراً للموضوع لكنه يعطفها من حيث هو شيء محبوب ومن حيث يظهر بعض الخيرات الخالقة المتجهة الى خيرة الله وهذا الاعتبار يقدر ان يعطفها الى محبة الخليفة او الله على سبيل الاقتناع . واما من جهة القوة فليس يمكن تحريك الارادة بوجه الا من الله لان فعل الارادة انما هو ميل من المريد الى المراد وهذا الميل ليس يقدر ان يحركه الا من وهب الخليفة قوة الارادة كما ليس يقدر ان يحرك الميل الطبيعي الا ذاك الفاعل الذي يقدر



ان سبب القوة التي يلحقها الميل الطبيعي . وانما سبب الخليفة قوة الارادة الله وحده  
لكونه وحده مبدع الطبيعة العقلية . فاذًا ليس بقدر ملائكة ان يحرك ارادة  
ملائكة آخر

اذًا اجيب على الاول بان المراد بالتطهير والتكامل مثل المراد بالانارة وكما ان  
الله تبارك وتعالى يحرك العقل والارادة كذلك يطهر من نقائص العقل والارادة  
ويكمل سبب غاية العقل والارادة واستارة الملائكة راجعة الى العقل كما مر في  
الفصل السابق فالمراد اذن بتطهير براءته من نقص العقل الذي هو الجهالة  
وباستكماله ادراكه غاية العقل التي هي الحق المدرك وهذا ما اراده ديونيسيوس  
بقوله في مراتب السلطة البيعة ب ٦ ق ٣ « ان التطهير هو في الجوهر السافلة  
من الملا الاعلى بمنزلة الانارة سبب المجهولات المؤدية الى العلم الاكمل » على حد  
قولنا ان الوجه الجسماني يتطهر من حيث يغلب عنه الظلام ويستبرئ من حيث  
يطلع عليه النور ويتكامل من حيث يتأدى الى معرفة المثلون  
وعلى الثاني بان احد الملائكة يقدر ان يحرك الآخر الى محبة الله بطريق  
الاتباع كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف على الشوق الاسفل الحسي الذي يجوز ان  
يحرك من الشوق الاعلى العقلي لاندراج كليهما في طبيعة نفسانية واحدة ولان  
الشوق الاسفل قوة في الوجود جسمانية وهذا لا محل له في الملائكة

### الفصل الثالث

في ان الملائكة الادنى هل يقدر ان يتبر الملائكة الاعلى

يُجَبَّلُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الادنى يقدر ان يتبر الملائكة  
الاعلى لان المراتب البيعة صادرة عن المراتب السماوية وممثلة لها ولهذا يقال  
لاورشليم العليا امثالا في غلا ٤ . والاعلى في البيعة يستبرئون من الادنى

ويتعلمون منهم كقول الرسول في ١ كور ١٤: ٣١ «تستطيعون ان تثبوا جميعكم واحداً فواحداً ليتعلم الجميع ويوعظ الجميع» فإذا كذلك الاعلون في المراتب السماوية يجوز ان يستيروا من الادنين

٢. وايضاً كما ان نظام الجواهر الجسمية متعلق<sup>١</sup> بإرادة الله كذلك نظام الجواهر الروحانية. وقد يفعل الله على خلاف نظام الجواهر الجسمية كما مر في البحث الآنف ف ٦ و ٧. فإذا قد يفعل ايضاً على خلاف نظام الجواهر الروحانية فينبير الجواهر السافلة لا بواسطة الجواهر العالية المتوسطة. وهكذا تقدر الجواهر السافلة المستيرة من الله ان تير الجواهر العالية

٣. وايضاً ان الملاك ينير الملاك الذي يقبل عليه كما مر في ف ١. ولما كان هذا الاقبال ارادياً كان لاعلى الملائكة ان يقبل على ادناها دون ان يقبل على الملائكة المتوسطة فإذا يجوز ان ينيره ابتداءً وهكذا يجوز لهذا الادنى ان ينير من هو اعلى منه

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥ «من الشرائع الالهية الغير المتغيرة ان تنج السافلات الى الله بواسطة العاليات» والجواب ان يقال ان الملائكة الادنين لا ينرون اصلاً الملائكة الاعلين بل يستيروون منهم وتحقيق ذلك ان النظامات يندرج احدها تحت الاخر كاندراج العلة تحت العلة كما تقدم في البحث الآنف ف ٦ فكما تتعلق علة باخرى كذلك يتعلق نظام باخر ولنا ليس يمتنع ان يفعل احبائنا شي خارجاً عن نظام العلة السافلة قصداً الى العلة العالية كما قد يخالف عندنا امر العامل قصداً الى اطاعة الملك وهكذا قد يعرض ان يفعل الله امراً على سبيل الهجرة خارقاً لنظام الطبيعة الجسمية توجيهاً للناس الى معرفته. واما خرق النظام المرسوم للجواهر الروحانية فليس له علاقة بتوجيه الناس الى الله لان افعال

الملائكة ليست ظاهرة لنا كأفعال الاجسام المحسوسة ولذا لم يكن النظام اللامع بالجواهر الروحانية يخرق من الله أصلاً بل كانت السافلات فيه تترك دائماً بواسطة العاليات دون العكس

إذا اجيب على الاول بان الترتيب اليعني يحاكي الترتيب السماوي من بعض الوجوه وليس يشابه تمام المشابهة لان حقيقة النظام في الترتيب السماوي متغيرة بالتقرب الى الله فمن كان من الجواهر الروحانية اقرب الى الله كان اعلى درجة وافر علماً فلم يكن الاعلون يستبرزون اصلاً من الادين واما في الترتيب اليعني فقد يكون الاقربون الى الله بالتقاسة احط درجة واقل علماً وقد يكون بعض اوفر علماً في شيء واقل علماً في شيء آخر ولذا جاز ان يتعلم الاعلون من الادين وعلى الثاني بان خرق الله نظام الطبيعة الجسدية وخرقه نظام الطبيعة الروحانية ليس حكمهما واحداً كما تقدم في جرم الفصل فالاعتراض ساقط وعلى الثالث بان الملاك يقبل بارادته على ملائكة آخر ليتبره ولكن ارادة الملاك تجري دائماً على حسب الشريعة الالهية التي رسمت النظام في الملائكة

#### الفصل الرابع

في ان الملاك الاعلى هل يتبر الملاك الادنى في جميع ما يعلمه

يُخفى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك الاعلى ليس يتبر الملاك الادنى في جميع ما يعلمه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ ان « للملائكة الاعلى علماً اعم وللملائكة الادين علماً اخص واخط » والعلم الاعم يتناول اكثر مما يتناوله العلم الاخص . فاذاً ليس كل ما يعلمه الملائكة الاعلون يعلمه الملائكة الادين بانارة الاعلى

٢ وايضاً قال معلم الاحكام في حكم ٢ تم ٢ ان « الملائكة الاعلى عرفوا منذ الدهر سر التجسد واما الملائكة الادين فقد كان مجهولاً عندهم الى ان تم »

وهذا يظهر من انه لما سأل بعض الملائكة سؤال جاهل « من هذا ملك المجد » اجابهم بعض آخر بخواب عالم « رب الجنود هو ملك المجد » كما اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ ولو كان الملائكة الاعلون ينبرون الادين في جميع ما يعلمونه لم يكن محل لتلك - فاذا ليسوا ينبرونهم في جميع ما يعلمونه

٣ وايضا لو كان الملائكة الاعلون يكشفون الادين بجميع ما يعلمونه لم يبق شي من معلومات الاعلين مجهولا للادين فيمتنع انارتهم اياهم في شي آخر وهذا باطل في ما يظهر - فاذا ليس ينبر الاعلون الادين في جميع الاشياء لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « اذا وُهب بعض الاشياء في ذلك الوطن السماوي بطريقة اعلى فليس يملك مع ذلك شي بوجه الانفراد » وقول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ « كل جوهر سماوي فانه يطلع من دونه على ما اوتي ادراكه من هو اعلى منه » كما يتضح من النص المستشهد به في ف ١

والجواب ان يقال ان جميع الخلوقات مشتركة في الخيرية الالهية بحيث تفيض خيرها على غيرها لان من حقيقة الخير ان يسهم غيره في نفسه ومن ثم كانت الفواعل الجسمية تهب غيرها شبيها على قدر طاقتها فاذا كلما كانت الفواعل اكثر اشتراكا في الخيرية الالهية كانت اقدر على افاضة كالاتها على غيرها بحسب طاقتها ومن ثم نبه القديس بطرس اولئك المشتركين في الخيرية الالهية بالنعمة بقوله في ابط ٤ : ١٠ « ليخدم كل واحد الآخرين بما نال من المواهب كما يليق بالوكلاء الصالحين على نعمة الله المتنوعة » فأولى اذن للملائكة القديسين الذين هم مشتركون في الخيرية الالهية اتم اشتراك ان يسهموا من دونهم في ما يؤتونه من الله غير ان وجوده في الملائكة الاعلين اعلى طبقة من وجوده في الملائكة

الادنين ولبنا كان الملائكة الاعلون لا يزالون في مرتبة اعلى ولم علم اكل كما ان المعلم يعلم نفس ما تعلمه منه التليذ ولكن بطريقة اتم اذا اجيب على الاول بانه انما يقال لعلم الملائكة الاعلين اعلم باعتبار ان طريقة ادراكهم اعلى

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام معلم الاحكام ان الملائكة الادنين كانوا يجهلون سر التجسد مطلقاً بل انهم لم يكن لهم به علم تام كما كان للملائكة الاعلين وانهم ازدادوا بعد ذلك علماً به عند تمامه وعلى الثالث بان الملائكة الاعلين لا يزال يوحى اليهم من الله دائماً حتى يوم للقضاء شيء جديد مما يتعلق بتدبير العالم وخصوصاً بنبأ المتخين فاذا لا يزال عندهم دائماً ما ينبرون فيه الملائكة الادنين

### البحث السابع بعد المئة

#### في كلام الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في كلام الملائكة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل يتخاطب الملائكة - ٢ هل يتخاطب الملاك الأدنى الملاك الاعلى - ٣ هل يتخاطب الملاك الله - ٤ هل في ان البعد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك - ٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع بين ملاكين من المتخاطب

#### الفصل الاول

##### هل يتخاطب الملائكة

يُقتضى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا تتخاطب فقد قال غريغوريوس في ادياته ك ١٨ ب ٢٧ لا تحجب كثافة الاعضاء يوم البحث

عقل الواحد عن غيبي الآخر « فأذاً أولى ان لا يحتجب عقل ملائكة عن ملائكة  
والغرض من الكلام ايضاح ما في العقل للغير . فلا حاجة اذن الى مخاطب  
الملائكة

٢. وايضاً ان الكلام على ضربين داخل يخاطب به المتكلم نفسه وخارج  
يخاطب به المتكلم غيره فالكلام الخارج يحصل بشارة محسوسة كالصوت او الایاء  
او: بعضو من اعضاء الجسد كاللسان او الاصبع . والملائكة ستمهون عن كل  
ذلك . فأذاً ليس يقع بينهم مخاطبٌ

٣. وايضاً ان المتكلم ينبه السامع ليعي كلامه . وليس يظهر ان ملائكة ينبه ملائكة  
ليعي كلامه فان ذلك يحدث عندنا بشاره محسوسة . فالملائكة اذن لا تتخاطب  
لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ١٣ : ١ « لو كنت انطق بالسنة الناس  
والملائكة »

والجواب ان يقال ان الملائكة تتخاطب نوعاً من التخاطب « لكن يليق بعقلنا ان  
يقطع طريقة الكلام الجسماني الى طريق من الكلام الباطن اعلى واخفى » كما قال  
غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ . فأذاً لا بد لمعرفة كيفية التخاطب بين الملائكة  
من اعتبار ان الارادة تحرك العقل الى فعله كما اسلفنا في مب ٨٢ ف ٤ عند  
الكلام على افعال النفس وقواها . والمعقول يكون في العقل على ثلاثة انحاء . اولاً  
بالمملكة او باعتبار كونه في المحافظة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠  
ب ٨ . وثانياً بملاحظته او تصوّره بالتعل وثالثاً باعتبار نسبه الى آخر . وواضح  
ان المعقول يتنقل من الحالة الاولى الى الثانية بامر الارادة ولذا يقال في حذر  
المملكة « ما يستعمله مستعمل متى شاء » وكذا يتنقل من الحالة الثانية الى الثالثة  
بالارادة اذ بالارادة يتجه تصور العقل الى امر آخر كفعل شيء او انكشافه  
لاخر . ومتى التفت العقل الى ملاحظته بالفعل ما هو حاصل عنده بالمملكة

قبل حيثئذ ان صاحبه يتخاطب نفسه لان تصور العقل يقال له في الـناـخـل كـلـة .  
ومنى اتجه تصور عقل ملائكة الى ان يتكشف لآخر بارادته ظهر تصور عقله  
للملائكة آخر . وهذا هو مخاطب الملائكة . فاذا ليست مخاطبة ملائكة لآخر سوى  
اظهار تصور عقله له

اذا اجيب على الاول بان تصور العقل الـناـخـل يستجيب عندنا بمائتين اولاً  
بالارادة التي تقدر ان تمسك تصور العقل في الـناـخـل وان توجهه الى الخارج  
وبهذا الاعتبار ليس يقدر احد ان يرى عقل الآخر الا الله وحده كقوله في ١  
كور ١١ : ٢ . « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه » وثانياً  
يستجيب عقل انسان عن انسان بكثافة البدن ولذلك متى وجهت الارادة  
تصور العقل الى ان يتكشف لآخر فليس يعرف حالاً من ذلك الاخر بل  
لا بدئته من اشارة محسوسة وهذا ما اراده غريغوريوس بقوله في اديانته ٢  
ب ٤ « نحن محتجبون في خيشة العقل عن اعين الغير وراء جدار من البدن الا  
انا متى اردنا كشف انفسنا نخرج بمثل باب من اللسان فنعلن ما نحن عليه في  
الباطن » والملاك منزّه عن هذا المانع ولهذا متى شاء كشف تصوره عرفه الآخر  
حالاً

وعلى الثاني بان الكلام الخارج الحاصل باللفظ ضروري لنا بسبب مانع البدن  
فهو اذن ليس يلائم الملاك بل انما يلائمه الكلام الـناـخـل الذي ليس يقوم  
بمخاطبته نفسه باطناً بتصوره فقط بل بكشفه تصوره للغير بارادته ايضاً وهكذا  
يقال لقوة الملاك التي بها يكشف تصوره لئمة الملائكة مجازاً

وعلى الثالث بانه لما كان كل من الملائكة الاخيار يرى الآخر دائماً في الكلمة  
لم يكن حاجة الى اثبات شيء منه فيهم لانه كما يرى احدهم الآخر دائماً كذلك  
يرى فيه دائماً كل ما هو متعلق به الا انه لما كان التخاطب ممكناً لهم في حال

القطرة الطيعة ايضاً وكان الملائكة الاشرار ايضاً يخاطبون الآن وجب ان يقال انه كما يحرك الحس من المحسوس كذلك يحرك العقل من المعقول . فاذاً كما يتنبه الحس باشارة محسوسة كذلك يجوز ان يتنبه عقل الملاك الى ان بهي بقوة معقولة

### الفصل الثاني

في ان الملاك الادنى هل يخاطب الملاك الاعلى

يُخَطَّبُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك الادنى ليس يخاطب الملاك الاعلى فقد قال الشارح في كلامه على قول الرسول «لو كنت انطق بالسنة الناس والملائكة» ما نصه ان «كلام الملائكة هو الانارات التي بها ينير الاعلون الادنين» . والملائكة الادنون لا ينيرون الاعلين اصلاً كما مر في البحث الآنف ف ٣ . فاذاً لا يخاطبونهم ايضاً

٢ وايضاً قد مر في البحث الآنف ف ١ ان الانارة ليست سوى اظهار واحد لآخر ما هو ظاهره . وهذا هو الكلام بعينه . فالكلام اذاً هو عين الانارة . فيزعم اذاً ما تقدم

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته له ٢ ب ٦ «انما يخاطب الله الملائكة بكشفه لالبيهم مجوباته الغير المرئية» وهذا هو الانارة بعينها . فاذاً كل كلام لله فهو انارة فكذا اذن كل كلام للملاك فهو انارة . فاذاً ليس في قدرة الملاك الادنى ان يخاطب الملاك الاعلى بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك ان قول الكتاب «من هذا ملك المجد» خطاب من الملائكة الادنين للاعلين على ما فسر ديوينيسوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦

والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلين ويان



ذلك ان كل اثاره في الملائكة كلام وليس كل كلام اثاره اذ ليست مخاطبة ملائكة لاخر سوى توجيه تصويره بارادته الى ان يعلمه ذلك الآخر. وما يتصور بالعقل يرجع الى مبدأين الى الله الذي هو الحق الاول والى ارادة العاقل التي بها نلاحظ شيئاً بالفضل. ولما كان الحق هو نور العقل والله هو قاعدة كل حق كان اظهار ما يتصور بالعقل باعتبار تعلقه بالحق الاول كلاماً واثارة وذلك كما لو قال انسان لاخر « السماء مقطوعة من الله » او « الانسان حيوان » . واما اظهار ما يتعلق بارادة العاقل فليس يجوز ان يسمى اثاره بل كلاماً فقط وذلك كما لو قال قائل لاخر « اريد ان اتعلم هذا الشيء » واريده ان افضل هذا الشيء او ذلك » وتحقيق ذلك ان الارادة المخلوقة ليست نوراً ولا قاعدة للحق بل مشتركة في التوفيق ليس اظهار ما يتعلق بالارادة المخلوقة من حيث هو كذلك اثاره اذ ليس من مقتضى كمال عقلي ان اعرف ما تريده انت او ما تعقله بل ان اعرف ما هي حقيقة الامر . وواضح ان الملائكة يقال لهم اعلون او ادنون بالقياس الى المبدء الذي هو الله . فاداً الاثاره التي تتعلق بالمبدء الذي هو الله انما تصدر من الملائكة الاعلى الى الادنين فقط . واما بالقياس الى المبدء الاخر الذي هو الارادة فالمريد هو الاول والاعلى ولهذا كان اظهار ما يتعلق بالارادة يصدر من المرید الى غيره اياً كان وبهذا الاعتبار يخاطب الملائكة الاعلى والادنين والادنون الاعلى

وبذلك ينضج الجواب على الاعتراض الاول والثاني وعلى الثالث اجيب بان مخاطبة الله للملائكة هي كلها اثاره لانه لما كانت ارادة الله قاعدة للحق كانت معرفة ما يريد الله راجعة الى كمال العقل المخلوق واثارته وليس كذلك حكم ارادة الملاك كما مر في جرم الفصل



### التصل الثالث

في ان الملاك هل يخاطب الله

يُنطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يخاطب الله لان الغرض من الكلام اظهار شيء لا آخر والملاك ليس يقدر ان يظهر شيئاً لله لكونه تعالى يعلم كل شيء . فالللاك اذن ليس يخاطب الله

٢ وايضاً ان الكلام هو توجيه تصور العقل الى الغير كما مر في ف ١ . والملاك موجه دائماً تصور عقله الى الله فلو كان يخاطب الله احياناً لكان يخاطبه دائماً وهذا باطل عند بعض في ما يظهر لتخاطب الملائكة احياناً . فيظهر اذن ان الملاك ليس يخاطب الله اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في زكريا ١ : ١٢ « اجاب الملاك الرب وقال : يا رب الجنود الى متى لا ترحم اورشليم » فالللاك اذن يخاطب الله

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائم بتوجيه تصور عقله الى الغير كما مر في ف ١ . والثاني يتوجه الى آخر على ضربين احدهما لا يصل شيء الى الغير كترجوه الفاعل في الامور الطبيعية نحو المنفل وتوجه المعلم في الكلام البشري الى التليذ وبهذا المعنى ليس يخاطب الملاك الله بوجه لا شيء ما يتعلق بحقيقة الاشياء ولا في ما يتعلق بالارادة المخلوقة لان الله هو المبدأ والصانع لكل حق وكل ارادة . والثاني لقبول شيء من التغير كاتجاه المنفل في الطبيعات الى الفاعل واتجاه التليذ في الكلام البشري الى المعلم . وبهذا المعنى يخاطب الملاك الله اما باستطلاع ارادته في ما يفعله او باستظامه قدره الرفيع الذي ليس يدركه اصلاً وذلك كقول غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٤ « يخاطب الملائكة الله متى حلهم على التمجيد ما يرونه فوق طور عقلم »

اذاً اجيب على الاول بان ليس الغرض من الكلام دائماً اظهار شيء لا آخر

بل قد يكون الغرض منه اتضاح شيء للتكلم كما اذا سأل التلميذ المعلم عن امر  
وعلى الثاني بان الكلام الذي به يخاطب الملائكة الله بتسبيحه وتعظيمه يخاطبونه  
به دائماً واما الكلام الذي به يستعملون حكمته في ما يفعلونه فانما يخاطبونه به متى  
اتفق لهم ان يفعلوا شيئاً جديداً يرومون الاستشارة فيه

### الفصل الرابع

في ان البعد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك

يُختصُّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان البعد المكاني يؤثر شيئاً في كلام الملاك  
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ وك ١ ب ١٧ « الملاك  
يفعل حيث يوجد » . والكلام فعل من افعال الملاك فاداً لما كان وجود الملاك في  
مكان محدود يظهر انه انما يقدر ان يتكلم الى بعد محدود من المكان  
٢ وايضاً انما ينادي المتكلم بسبب بعد السامع . وقد قيل في اش ٦ عن  
السرويين « ينادي احدهم الآخر » فيظهر اذن ان البعد المكاني يفعل شيئاً في  
كلام الملائكة

لكن يعارض ذلك ما ورد في لو ١٦ من ان التلميذ الملقى في جهنم كان يخاطب  
ابراهيم دون ان يمنعه البعد المكاني عن ذلك . فبالاولى اذن لا يمنع البعد المكاني  
مخاطبة ملائكة لا آخر

والجواب ان يقال ان كلام الملاك قائم بالفعل العقلي كما يتضح مما مر في  
ف ١ و ٢ و ٣ . وفعل الملاك العقلي مجرد كل التجرد عن المكان والزمان لان فعلنا  
العقلي ايضاً يحصل بالتجرد عن المكان والزمان الا بالعرض من جهة الصور  
الخيالية التي لا محل لها في الملائكة . وما كان مجرداً بالكلية عن المكان والزمان  
فليس يفعل فيه شيئاً لا اختلاف الزمان ولا بعد المكان . فاداً ليس يؤثر بعد  
المكان مانعاً ما في كلام الملاك

إذا أُجيب على الأول بأن كلام الملاك كلامٌ باطني كما صُرِّح في ١ ولكنه  
يُفهم من القديسين أنه فهو في الملاك المتكلم فهو إذن حيث يكون الملاك المتكلم  
وكما ليس يمنع البعد المكاني أن يرى الملائكة أحدهم الآخر كذلك ليس يمنع أن  
يفهم أحدهم ما يتعلق به في الآخر أي أن يفهم كلامه

وعلى الثاني بأن ذلك النداء ليس المراد به نداء بالصوت الجسدي الذي  
يحدث بسبب بعد المكان بل المراد به عظمة ما كان يقال أو عظمة العاطفة كقول  
غريغوريوس في أدياته ك ٣ ب ٤ « كلما كان شوق المشتاق أقل كان نداؤه أقل »

### الفصل الخامس

هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من التخطب بين ملاكين

يُقتضى إلى الخامس بأن يقال : يظهر أن جميع الملائكة يعرفون ما يقع من  
التخطب بين ملاكين فإن عدم سماع الناس كلهم كلام الإنسان الواحد إنما هو  
بسبب تفاوت البعد المكاني . وقد تقدم سبب الفصل الآنف أن البعد المكاني  
لا تأثير له سبب كلام الملاك . فإذا متى خاطب ملاكٌ ملاكاً فهم ذلك جميع  
الملائكة

٢ . وايضاً أن الملائكة مشتركون جميعاً في قوة العقل . فإذا عرف أحدهم ما  
يقع إليه من تصور عقل الآخر عرفه سائر الآخرين بجامع العجبة

٣ . وايضاً أن الأتارة ضربٌ من الكلام واستارة ملاكٍ من آخر نتصل إلى  
جميع الملائكة لأن « كل جوهر سماوي فانه يطلع غيره على ما أوتي إدراكه » كما  
قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١٥ . فإذا كذلك ما يقع من  
التخطب بين ملاكين يتصل بجميع الملائكة

لكن يعارض ذلك أن الانبياء يقدر أن يكلم إنساناً آخر وحده فأولى إذا  
أن يجوز ذلك في الملائكة

والجواب ان يقال انما يدرك احد الملائكة ما في عقل الآخر بتوجيه ذلك الآخر ما في عقله بإرادته اليه كما مر في ق ١ . وقد يمكن لسبب ما توجيه شيء الى واحد دون الآخر فيجوز من ثمة ان يدرك واحداً ما في عقل الآخر دون ان يدركه الآخرون . وهكذا يجوز ان يدرك احدهم دون سائرهم كلام الآخر لا بسبب البعد المكاني بل بسبب التوجيه الارادي كما مر في الفصل الانف وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والثاني

واجيب على الثالث بان الانارة تكون في ما يصدر عن قاعدة الحق الأولى التي هي المبدأ العام لجميع الملائكة ولهذا كانت الانارات عامة لجميعهم . واما الكلام فيجوز ان يكون في ما يتعلق بمبدأ الارادة المخلوقة الذي هو خاص لكل ملائكة ولهذا ليس يجب ان يكون كلام كل من الملائكة عاماً لجميعهم



### البحث الثامن بعد المئة

في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والدرجات - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والدرجات فقد تقدم في م ١٠٦ ف ٣ ان الملائكة الاعلى ينوبون الملائكة الادنى دون العكس . والبحث في ذلك يدور على ثلثي مسائل - ١ هل جميع الملائكة طبقة واحدة - ٢ هل يوجد في الطبقة الواحدة مرتبة واحدة فقط - ٣ هل يتدرج تحت المرتبة الواحدة ملائكة متعددون - ٤ هل تفاوت الطبقات والدرجات حاصل بالطبيعة - ٥ في اسماء كل مرتبة وخاصياتها - ٦ في نسبة الدرجات بعضها الى بعض - ٧ هل تبقى الدرجات بعد يوم القضاء - ٨ في ان الناس هل ينتقلون الى درجات الملائكة

### الفصل الأول

هل جميع الملائكة طبقة واحدة

يُنْخَطِئُ الى الاول بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة طبقة واحدة لانه لما كان الملائكة اعلى المخلوقات وجب ان يكونوا افضلها ترتيباً . وافضل ترتيباً للجماعة ان تكون مندرجة تحت رئاسة واحدة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في آخر ك ١٢ من الالحيات . فاذاً لما كان معنى الطبقة في اليونانية ( يارارِكِيَا ) الرئاسة المقدسة يظهر ان لجميع الملائكة طبقة واحدة

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ « الطبقة هي الرتبة والعالم والقفل » . وجميع الملائكة متحدون رتبة بالنسبة الى الله الذي يعرفونه والذي هو نظام افعالهم . فاذاً جميع الملائكة طبقة واحدة

٣ وايضاً ان الرئاسة المقدسة التي يقال لها طبقة موجودة في الناس والملائكة وجميع الناس طبقة واحدة فكذا اذاً جميع الملائكة

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قسم الملائكة في مراتب السلطة السماوية ب ٦ الى ثلاث طبقات

والجواب ان يقال المراد بالطبقة الرئاسة المقدسة كما تقدم قريباً واسم الرئاسة يدل على امرين الرئيس والكثرة المترتبة تحته ولما كان الله وحده رئيساً ليس لجميع الملائكة فقط بل لجميع الناس وسائر المخلوقات ايضاً كان لجميع الملائكة وجميع المخلوقات الناطقة التي يجوز اشتراكها في الامور المقدسة طبقة واحدة كقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ « يوجد مدينتان اي مجتمعان احدهما مؤلفة من الملائكة الاخيار والناس والاخرى مؤلفة من الملائكة الاشرار » . واما اذا اعتبرت الرئاسة من جهة الكثرة المترتبة تحت الرئيس كانت واحدة اذا كانت الكثرة تدبر من الرئيس بطريقة واحدة بعينها ولكن اذا لم

يمكن تديرها من الرئيس بطريقة واحدة بينما رجعت الى رئاسات مختلفة كما  
يخضع الملك واحد مدن مختلفة تساس بشرائع مختلفة ووزراء مختلفين - وواضح ان  
قبول الناس للانارات الالهية ليس كقبول الملائكة لما فان الملائكة تقبلها في  
حالتها المعقولة المحضة والناس يقبلونها تحت اشباه المحسوسات كما قال ديونيسيوس  
في مراتب السلطة السماوية ب ١ فوجب من ثمة التمايز بين الطبقة البشرية  
والطبقة الملكية وجميع الحجة وجب جعل الملائكة ثلاث طبقات فقد مر  
في مب ٥٥ ف ٣ عند الكلام على معرفة الملائكة ان للملائكة الاعلن معرفة  
الحق اعم من معرفة الملائكة الاديون وهذه المعرفة العامة يجوز تفصيلها في  
الملائكة الى ثلاث درجات لانه يجوز اعتبار حقائق الاشياء التي تستير فيها  
الملائكة على ثلاثة انحاء اما اولاً فباختبار صدورها عن المبدأ الاول الكلي الذي  
هو الله وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الاولى التي هي اقرب الى الله وكانها قائمة  
في اروقة الله كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ . واما ثانياً  
فباختبار توقف هذه الحقائق على الملأ الكلية المخلوقة التي تتكثرت نوعاً من التكاثر  
وهذه الطريقة خاصة بالطبقة الثانية . واما ثالثاً فباختبار تخصيص هذه الحقائق  
بجزئيات الاشياء من حيث هي متوقفة على عليها الخاصة وهذه الطريقة خاصة  
بالطبقة السفلى وسياً في لتلك مزيد يان عند الكلام على كل من مراتب الملائكة  
في ف ٦ من هذا البحث . فالطبقات اذن تعدد من جهة الكثرة المروسة . ومن  
ذلك يتضح ان القائمين بان في الاقانيم الالهية ترتيباً رئيسياً يسمونه فائق المقام  
السماوي على ضلال وقولم هذا منافياً لمراد ديونيسيوس لان في الاقانيم الالهية  
ترتيباً في الطبيعة لا في الطبقة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية  
ب ٣ ان مرتبة الطبقة هي مرتبة تطهر واستارة واستكمال وبعض مرتبة تطهير  
وانارة وتكامل لآخرين . والاقانيم الالهية مترتبة عن كل ذلك

إذا أُجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض باعتبار الرئاسة من جهة الرئيس لان الافضل ان تدبر الكثرة من رئيس واحد كما اراد ذلك الفيلسوف في مظان كثيرة من الموضوع المشار اليه في الاعتراض وعلى الثاني بان ليس في الملائكة طبقات متعددة باعتبار معرفة الله الذي يرويه على نهم واحد اي بذاته بل باعتبار حقائق الخلق كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الناس متحدون جميعاً بالنوع ولهم في التمثل طريقة واحدة طبيعية ولا كذلك الملائكة فاذاً ليس حكمهم كحكمهم

### الفصل الثاني

في انه هل يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة

يُحْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يندرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متكثرة لان تكثر الحد موجب لتكثر الحدود . والطبقة رتبة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٣ . فاذاً حيث كانت مراتب متكثرة كانت طبقات متكثرة لا طبقة واحدة

٢ وايضاً ان المراتب المختلفة درجات مختلفة . والدرجات تحصل في الروحانيات باعتبار اختلاف المواهب الروحانية . وجميع المواهب الروحانية في الملائكة مشتركة اذ ليس يفرد احد بميزة شيء . فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

٣ وايضاً ان المراتب او الدرجات تنقسم في مراتب السلطة السبعية باعتبار التطهير والانارة والتكامل فان درجة الثماسة مطهرة ودرجة القسيسين منيرة ودرجة الاساقفة مكينة كما قال ديونيسيوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٠ . وكل ملائكة يطهر وينير ويكمل . فاذاً ليس للملائكة مراتب مختلفة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١ : ٢٠ ان الله « اجلس المسيح



الانسان فوق كل رئاسة وسلطان وقوة وسيادة» وهذه مراتب مختلفة في الملائكة  
وبعضها يرجع الى طبقة واحدة كما سيأتي بيانه قريباً في ف ٦  
والجواب ان يقال ان الطبقة الواحدة رئاسة واحدة أي جماعة واحدة مرتبة  
نوعاً من الترتيب تحت تدبير رئيس كما تقدم في الفصل الآنف فان لم يكن في  
جماعة مراتب مختلفة لم تكن تلك الجماعة مرتبة بل متشوشة فإذا من مقتضى  
حقيقة الطبقة ان يكون فيها مراتب مختلفة ووجه هذا الاختلاف في المراتب  
اختلاف الوظائف والاعمال كما يتضح من ان المراتب تختلف في المدينة الواحدة  
باختلاف الاعمال فان مرتبة القضاة مغايرة لمرتبة الحامية وكلتاها مغايرة لمرتبة  
الأكابر وهلم جرا الا انه وان تعددت المراتب في مدينة واحدة فمرجعها  
ثلاث باعتبار ان لكل جماعة كاملة اولاً ووسطاً وآخرًا ومن ثم ترى للناس في  
كل هيئة اجتماعية مراتب ثلاثاً فمنهم اعلون كالوجوه ومنهم ادنون كالرعا  
ومنهم متوسطون كالشعب المكرّم فكذا اذا تخلف المراتب في كل طبقة ملكية  
باختلاف الوظائف والاعمال وهذا الاختلاف كله يرجع الى ثلاثة أي الاعلى  
والاوسط والادنى ولهذا جعل ديونيسيوس في كل طبقة مراتب ثلاثاً فجعل في  
الطبقة الأولى السروفين والكرويين والاعراش وفي الثانية السيادات والقوات  
والسلاطين وفي الثالثة الرئاسات وروساء الملائكة والملائكة كما في مراتب

السلطة الساجدة ب ٨ و ٩

إذا احبب على الاول بان اللفظ الرتبة او المرتبة في اللاتينية (ordo) معنيين  
احدهما الترتيب الشامل لدرجات مختلفة وبهذا المعنى يقال للطبقة رتبة والاخر  
الدرجة وبهذا المعنى يقال في الطبقة الواحدة مراتب متكثرة  
وعلى الثاني بان الملائكة مشتركون في كل شيء الا ان بعضهم أكل من بعض  
في بعض الاشياء ومن قدر ان يشرك غيره في شيء فهو أكل في ذلك الشيء

من ليس يقدر على ذلك كما ان ما يقدر ان يستغن فهو اكل حرارة من ليس يقدر ومن يقدر ان يعلم فهو اكل علما من ليس ذلك مقدورا له . وكلما قدر قادر ان يشرك غيره في موهبة اكل كان اكل درجة كما ان من يقدر على تعليم علم اعلى فهو اكل درجة في التعليم وعلى هذا النحو من التشبيه يجب اعتبار اختلاف الدرجات او المراتب في الملائكة باختلاف الوظائف والاعمال .

وعلى الثالث بان ادنى ملائكة هو اعلى من اعظم انسان في الطبقات البشرية كقوله تعالى في متى ١١ : ١١ « الصغير في ملكوت السموات اعظم منه » اي من يوحنا المعمدان الذي « لم يقم في مواليد النساء اعظم منه » . فاذا اصغر ملائكة في الطبقات الملكية ليس في قدرته ان يطهر فقط بل انت ينير ويكمل ايضا وذلك بطريقة اعلى من طريقة مراتب الطبقات البشرية وعلى هذا ليس تمايز المراتب السماوية باعتبار تمايز هذه الافعال بل باعتبار تمايز آخر في الافعال

### الفصل الثالث

في آله هل تشمل المراتبة الواحدة على ملائكة كثيرين

يُختص الى الثالث بان يقال : يظهر ان المراتبة الواحدة لا تشمل على ملائكة كثيرين فقد مر في ب ٤٧ ف ٢ وب ٥٠ ف ٤ ان بين كل ملائكة وملائكة تفاوتاً والمراتب الواحدة اما تشمل على امور متساوية . فاذا ليست المراتبة الواحدة مشتملة على ملائكة كثيرين

٢ وايضا ما يكفي له واحد فلا حاجة فيه الى كثير . وما يتعلق بوظيفة واحدة ملكية يكفي له ملائكة واحد كفاية تفوق كفاية شمس واحدة لما يتعلق بوظيفة الشمس على قدر ما يفوق الملائكة الجرم السماوي في الكمال . فاذا اذا كانت المراتب تمايز بحسب الوظائف كما تقدم في الفصل السابق لم يكن فائدة في وجود ملائكة كثيرين في مراتبة واحدة

٣ وايضاً قدر في ف ١ ان بين كل ملائكة وملائكة تفاوتاً. فلو كان للملائكة  
كثيرين كثلاثة أو أربعة مثلاً مرتبة واحدة لكان أدنى المرتبة العليا اشد  
مناسبة لأعلى المرتبة السفلى منه لأعلى مرتبته فلم يكن كونه من مرتبة هذا أولى  
من كونه من مرتبة ذاك في ما يظهر. فإذا ليس للملائكة كثيرين مرتبة واحدة  
لكن يعارض ذلك قوله في اش ٣: ٦ ان السروفين كان ينادي احدهم الآخر.  
فإذا للملائكة كثيرين مرتبة واحدة يقال لها مرتبة السروفين  
والجواب ان يقال من ادرك بعض الاشياء ادراكاً كاملاً قدران يفصل  
افعالها وقواها وطبائنها الى اقصى اجزائها ومن ادركها ادراكاً ناقصاً لم يستطع  
ان يفصلها الا تفصيلاً اجمالياً والتفصيل الاجمالي انما يتم بامور اقل كما ان من  
يدرك الاشياء الطبيعة ادراكاً ناقصاً يفصل مراتبها بالاجمال فيجعل سبعة مرتبة  
الاجرام العلوية وفي اخرى الاجرام السفلية الجامدة وفي اخرى النبات وفي  
اخرى الحيوان ومن يدركها ادراكاً اكمل يقدر ان يفصل ايضاً الاجرام العلوية  
وكل مرتبة اخرسى مما تقدم الى مراتب مختلفة. ومعرفتنا للملائكة ووظائفهم  
ناقصة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ فليس اذن في  
قدرتنا ان تفصل وظائف الملائكة ومرتبتهم الا بوجه العموم وبهذا الاعتبار  
يندرج ملائكة كثيرون تحت مرتبة واحدة لكن لو كانت معرفتنا لوظائفهم  
وخصائصهم كاملة لحصل لنا علم كامل بما لكل ملائكة من الوظيفة الخاصة  
والمرتبة الخاصة اعظم من علمنا بما لكل نجم من ذلك وان احتجب عن ابصارنا  
اذاً اوجب على الاول بان جميع الملائكة المندرجين في مرتبة واحدة متساوون  
من وجه في الشبه العام الذي باعتبارهم تضمهم مرتبة واحدة ولكنهم ليسوا  
متساوين مطلقاً ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٠  
« ان في المرتبة الواحدة من الملائكة اولين ومتوسطين وآخرين »

وعلى الثاني بأن ذلك الفصل الخاص في المراتب والوظائف الذي بحسبه يكون لكل ملاك وظيفة ومرتبة مخصوصة مجهول لنا

وعلى الثالث بأنه كما أن الجزئين اللذين عند ملتقى الأبيض والأسود في السطح الذي يصفه أسود وبعضه أبيض أشد تناسبا في الوضع من جزئين آخرين أبيضين لكن أقل تناسبا منها في الكيف كذلك الملائكة اللذان في طرفي مرتبتين أشد تناسبا في قرب الطباع من كل منهما مع آخرين من مرتبته لكنهما أقل تناسبا في الاهلية للوظائف فان لهذه الاهلية حدا معينا لا تتعداه

#### الفصل الرابع

في أن تمايز الطبقات والراتب هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع

يُخْطَى إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن تمايز الطبقات والراتب ليس حاصلًا عند الملائكة بالطبع فان الطبقة رئاسة مقدسة وقال ديونيسيوس في حدها في مراتب السلطة السماوية ب ٣ انها « تقرب من الشبه الالهي بحسب الطاقة » والقداسة والشبه الالهي حاصلان للملائكة بالنعمة لا بالطبع فاذا تمايز الطبقات والراتب حاصل عندهم بالنعمة لا بالطبع

٢ وايضا ان معنى السروفين المضطربون او المضربون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ وهذا راجع في ما يظهر الى فضيلة المحبة وهي ليس منشأها الطبع بل النعمة « لانها تنافس في تلويها بالروح القدس الذي أعطي لنا » كما في رو ٥ : ٥ وليس ذلك خاصا بالبشر القديسين بل يجوز ايضا في الملائكة القديسين كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ فاذا ليست المراتب حاصلة في الملائكة بالطبع بل بالنعمة

٣ وايضا ان الرتب اليعية مثال للرتب السماوية والراتب البشرية لا تحصل بالطبع بل بموهبة النعمة فليس من طبايع الناس ان يكون احدهم اسقفا والآخر

قسيماً والآخر شمساً فكذا إذا ليس حصول المراتب في الملائكة بالطبع بل  
بالنعمة فقط

لكن يمارض ذلك قول المعلم في حكم ١١ تم ٩ « يراد بالمرتبة الملكية جماعة  
أرواح سماوية متشابهة في شيء من الآء النعمة ومنفعة المواهب الطبيعية » فإذا  
ليست مراتب الملائكة تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط بل بحسب المواهب  
الطبيعية أيضاً

والجواب ان يقال ان الترتيب انبساطي الذي هو ترتيب جماعة مرووسة  
يُعتبر بالنسبة الى الغاية ويمكن ان يعتبر للملائكة غايتان احدهما مقدورة لم بقوة  
طبايعهم وهي ان يعرفوا الله ويحبوه بالعرفه والمحبة الطبيعيين وباعتبارها تتمايز  
مراتبهم بحسب المواهب الطبيعية واثانية مجاوزة لقوتهم الطبيعية وهي قسامة  
بمشاهدة الذات الالهية والتمتع بالائم بخبرته تعالى وهذه لا يستطيعون اليها  
سبيلاً الا بالنعموت تتمايز المراتب فيهم باعتبار هذه الغاية اما من جهة كمالها فبحسب  
مواهب النعمة واما من جهة الاستعداد اليها فبحسب المواهب الطبيعية لان  
مواهب النعمة تفاض على الملائكة بحسب اهلية قواهم الطبيعية وليس الامر  
كذلك في الناس كما مر في مب ٦٢ ف ٢ و ٣ ولهذا كانت المراتب البشرية  
تتمايز بحسب مواهب النعمة فقط دون الطبيعة

#### الفصل الخامس

في ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لاثقة بها

يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة  
ليست لاثقة بها فان جميع الارواح السماوية يقال لها ملائكة وقوات وسلطين  
سماوية وما اشترك به الجميع من الاسماء فليس يليق اختصاص بعض به فاذا  
ليس يليق تسمية مرتبة بالملائكة واخرى بالقوات

٢ وايضاً ان صفة السيادة اسمى الربوبية خاصة بالله كقوله في مز ٩٩ : ٣ «اعلموا ان الرب هو الاله» فاذاً ليس يليق ان تسمى احدى مراتب الارواح السجاوية بالسيادات

٣ وايضاً ان اسم السيادة راجع الى السياسة في ما يظهر وكذا ايضاً اسم الرئاسة والسلطين . فاذاً ليس يليق وضع هذه الالهاء الثلاثة لثلاث مراتب ٤ وايضاً ان اسم رؤساء الملائكة صريح في معنى الرئاسة . فاذاً ليس يجب اطلاقه على مرتبة غير مرتبة الرئاسة

٥ وايضاً ان اسم السروفين موضوع من معنى الاضطراب الذي يرجع الى المحبة واسم الكرويين موضوع من معنى العلم . والمحبة والعلم موهبتان يشتركان فيهما جميع الملائكة . فليس يجب جعلها اسمين لمرتبتين مخصوصتين

٦ وايضاً ان الاعراش هي الكراسي . وانما يقال ان الله مستقر في الخليقة الناطقة من طريق انه يعرفها ويحبها . فاذاً ليس يجب ان تكون مرتبة الاعراش مغايرة لمرتبة الكرويين والسروفين . وهكذا يظهر ان الالهاء الموضوعة لمراتب الملائكة غير لائقة بها

لكن يعارض ذلك نص الكتاب المقدس الذي وردت فيه هذه الالهاء . فقد ورد اسم السروفين في اش ٦ واسم الكرويين في حز ١ والاعراش في كولوسي ١ والسيادات والقوات والسلطين والرئاسات في افسس ١ ورؤساء الملائكة في رسالة يهوذا القانونية والملائكة في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس

والجواب ان يقال لا بد في تسمية المراتب الملكية من اعتبار ان اسم كل مرتبة يدل على خاصيتها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السجاوية ب ٧ ولا بد لمعرفة خاصة كل مرتبة من اعتبار ان وجود شيء في الاشياء المترتبة يكون على ثلاثة اشياء بالخصوصية وبالمجاورة او الاستلاء وبالمشاركة فيقال ان شيئاً

موجود في شيء بالخصوصية متى كان مساوياً ومعادلاً لطبيعته وبالمجاورة متى كان  
 أدنى مما يتصف به ولكنه يجوز عليه بوجه أعلى كما مر في م ١٣ ف ٢ في  
 جميع الاسماء المقرولة على الله . وبالمشاركة متى لم يكن كاملاً في ما يتصف به بل  
 ناقصاً كما يقال للبشر القديسين آلهة بالمشاركة . فمتى اريد تسمية شيء باسم يدل  
 على خاصيته لا يسمى بما هو مشترك فيه على وجه ناقص ولا بما هو حاصل فيه  
 بوجه أعلى بل بما هو مساو له كما ان من اراد ان يسمى الانسان بما يدل على  
 خاصيته قال له جوهر ناطق لا جوهر عقلي مما هو خاصة الملاك لان التعقل  
 البسيط يطلق على الملاك بوجه الخصوصية وعلى الانسان بالمشاركة ولا جوهر  
 حساس مما هو خاصة البهيم لان الحس أدنى من خاصة الانسان ويطلق على  
 الانسان بوجه أعلى مما يطلق به على سائر الحيوانات ومن ثم يجب ان يعتبر في  
 مراتب الملائكة ان جميع الكليات الروحانية مشتركة بين جميع الملائكة وانها  
 في الاعلى منهم اعظم منها في الادنى على انه لما كانت هذه الكليات أيضاً  
 متفاوتة كانت اعلها يطلق على المرتبة العليا بالخصوصية وعلى المرتبة السفلى  
 بالمشاركة وكان ادناها يطلق على المرتبة السفلى بالخصوصية وعلى المرتبة العليا  
 بالمجاورة وهكذا كان اسم المرتبة العليا يؤخذ من الكمال الأعلى ومن ثم قد فسر  
 ديونيسيوس اسماء المراتب باعتبار كالاتها الروحانية واما غريغوريوس فيظهر انه  
 اعتبر في تفسيرها الجذم الخارجة فقد قال في خط ٣٤ في الانجيل انه يقال  
 ملائكة للذين يجنبون بالامور الحقيقية ورؤساء ملائكة للذين يجنبون بالامور  
 الخطيئة وقوات لمن بهم تفعل المنجزات وسلاطين لمن بهم تدفع او تدر قوات  
 الاعداء ورؤساء لرؤساء الارواح الصالحة  
 اذاً اجيب على الاول بان معنى الملاك الرسول فاذا يقال لجميع الارواح  
 المساوية ملائكة من حيث هي كشافة للامور الالهية . على ان للملائكة الاعلى

في هذا الكشف مزية منها تؤخذ اسماء المراتب العالية وليس للمرتبة الساقطة فوق  
الكشف العام ادنى مزية ولذلك يؤخذ اسمها من الكشف البسيط وهكذا تخص  
بالاسم العام كانه علم عليها كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية  
ب ٥ - او يقال يجوز ان تخص المرتبة الساقطة بمرتبة الملائكة لانهم يلغوننا  
مباشرة - واما القوة فتحتمل معنيين احدهما عام وهو ان يكون المراد بها القوة  
المتوسطة بين الماهية والفعل وبهذا الاعتبار يقال لجميع الارواح السماوية قوات  
سماوية كما يقال لها ماهيات سماوية والثاني ان يكون المراد بها قدرة مفرطة وبهذا  
الاعتبار تخص بها احدى المراتب ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة  
السماوية ب ٨ « يراد باسم القوات قدرة مصحوبة بجملة وثبات جاش اولاً على  
جميع الافعال الالهية الملائمة لم وثانياً على قبول الالهيات » فيكون المراد بذلك  
انهم يقدمون دون خوف على الامور الالهية التي اليهم وهذا يرجع في ما يظهر  
الى قوة القلب

وعلى الثاني بان الله يتصف بالسيادة او الربوبية على سبيل الانفراد ونحو من  
المجازة والاستعلاء واما المراتب العليا التي يوساطتها تقبل المراتب السفلى مواهبه  
تعالى فانما يدعوها الكتاب سادة او ارباباً بالمشاركة كما قال ديونيسيوس في  
الاسماء الالهية ب ١٢ ومن ثم قال ايضاً في مراتب السلطة السماوية ب ٨ « ان  
اسم السادات يدل اولاً على حرية من رقة الرق ومن الخضوع المذل تخضوع  
العامة ومن فخر الولاة الذي قد ينال احياناً الخاصة ايضاً وثانياً على سياسة  
شديدة لا مسالحة معها وليس يشيها شي من افعال الارقاء او الرعية او المقهورين  
وثالثاً على التشوق الى السيادة الحقبة التي هي في الله والمشاركة فيها » وكذا اسم  
كل مرتبة يدل على المشاركة في ما هو في الله كدلالة اسم القوات على المشاركة  
في القوة الالهية وهلم جرأ



وعلى الثالث بان السيادة والسلطان والرئاسة ترجع الى السيادة من وجوه مختلفة فان من شأن السيد ان يأمر بما يجب فعله فقط ومن ثم قال غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « يقال لبعض اجواق الملائكة سيادات من حيث يخضع لامرها سائر الاجواق الملكية » واسم السلطان يدل على شيء من الترتيب كقول الرسول في رو ١٣: ٢ « من يقاوم السلطان فانما يقاوم ترتيب الله » ومن ثم قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ ان اسم السلطان يدل على نوع من الترتيب باعتبار قبول الامنيات وباعتبار ما يفعله الاعلوف في الالدين من الافعال الاخوية بسوقهم اياهم الى ما فوق . فاذا من شأن مرتبة السلاطين ترتيب ما يجب ان يفعله احضاعون لما . واما التراس فهو التصدر بين جماعة كما قال غريغوريوس في الموضع المشار اليه آنفا اي التقدم في انفاذ ما يؤمر به ومن ثم قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان اسم الرئاسة يدل على القيادة مع ترتيب مقدس لان الذين يقودون غيرهم متصدرين بينهم يقال لهم رؤساء كقوله في مز ٦٧: ٢٦ « تقدم الرؤساء يصحبهم المرتبون »

وعلى الرابع بان رؤساء الملائكة عند ديونيسيوس متوسطون بين الرئاسة والملائكة والمتوسط هو بالنسبة الى احد الطرفين بمنزلة الطرف الآخر من حيث يشاركها في طبايعها كما ان الفائر بالنسبة الى الحار باردٌ والنسبة الى البارد حارٌ وكذا معنى رؤساء الملائكة ملائكة رؤساء لانهم بالنسبة الى الملائكة رؤساء وبالنسبة الى الرئاسة ملائكة . واما عند غريغوريوس فانما يقال لاحدى المراتب رؤساء الملائكة لترأسهم على مرتبة الملائكة وحدها من حيث يلقونهم الامور الخطيرة وانما يقال لاحداها الرئاسة لترأسهم على جميع القوات السماوية المنفذة الاوامر الالهية

وعلى الخامس بان اسم السروفين لم يوضع من معنى المحبة مطلقاً بل من معنى

الحبة المفرطة المدلول عليها باسم الاضطرام او الاحتراق ولهذا فسر ديونيسيوس اسم السروفيين في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره باعتبار خاصيات النار المشتعلة على فوط الحرارة . والنار يُعتبر فيها امور ثلاثة اولها الحركة الصاعدة والمتصلة وهذا يدل على ان هؤلاء الملائكة يتحركون الى الله على وجه الاستمرار والثاني القوة الفعلية التي هي الحرارة وهذه ليست في النار على وجه الاطلاق بل مع حدة لان النار في تأثيرها قوة بالغة غاية النفوذ وتصل الى ادق الاجزاء بحرارة مفرطة وهذا يدل على شدة تأثير هؤلاء الملائكة في الحاضمين لهم باثارة الحرارة العالية فيهم وبطبيخهم من كل وجه بالاحراق . والثالث الضياء وهذا يدل على ان هؤلاء الملائكة في انفسهم نوراً لا ينطفئ . وانهم يبيرون غيرهم اشارة كاملة . وكذا ايضاً اسم الكرويين موضوع من افراط العلم ولهذا يفسر بتمام العلم وقد جعل ديونيسيوس تفسيره هذا باعتبار اربعة امور اولاً باعتبار كمال رؤية الله وثانياً باعتبار قبول النور الالهي قبولاً تاماً وثالثاً باعتبار مشاهدتهم في الله جمال ترتيب الكائنات المنبعث منه تعالى ورابعاً باعتبار انهم لا متلائم من هذه المعرفة فيضونها على غيرهم بسخاه

وعلى السادس بان مرتبة الاعراش مزية على المراتب السفلى من حيث يقدر على معرفة حقائق الاعمال الالهية في الله دون توسط والكرويين لم مزية العلم والسروفيون لم مزية الاضطرام على ان هاتين المزييتين وان اندرجت فيهما المزية الثالثة اي مزية الاعراش ليستا مندرجتين فيها ولهذا كانت مرتبة الاعراش مغايرة لمرتبة الكرويين والسروفيين لان اندراج مزية المرتبة السفلى في مزية المرتبة العليا دون العكس حكم شامل لجميع المراتب . وقد قال ديونيسيوس في ب ٧ من الكتاب المتقدم ذكره ان هذه المرتبة من الملائكة سميت اعراشاً تشبيهاً لها بالكراسي المادية من اربعة وجوه اولاً من جهة الوضع فان الكرسي مرتفعة عن

الارض والملائكة الذين يقال لهم اعراش مترفعون الى حذر انهم يعرفون حقائق الاشياء في الله دون توسط وثائق من جهة الاستقرار فان الجالس على الكرسي يجلس عليه بوجه الثبات والاستقرار وهذا جارٍ في هؤلاء الملائكة بالعكس فانهم هم الذين يستقرون بالله وثائقاً من جهة ان الكرسي يقبل الجالس عليه ويمكن ان يحمل فيه هؤلاء الملائكة بقلوب الله في انفسهم ويحملونه على نحو ما الى الادين وراياً من جهة الشكل لان الكرسي مفتوح من احدى جهاته لقبول الجالس وكان هؤلاء الملائكة بتأهيم مفتوحون لقبول الله وخدمته

### الفصل السادس

في ان الدرجات المينة للراتب حل هي مناسبة لما

يُختلج الى السادس بان يقال : يظهر ان الدرجات المينة للراتب ليست مناسبة لما لان مرتبة الرؤساء هي العليا في ما يظهر . والسيادات والرئاسات والسلطين تدل بعمد لفظها على نوع من الرئاسة . فاذاً هذه المراتب يجب ان تكون العليا بين جميع المراتب الملكية

٢ وايضاً كما كانت المرتبة اقرب الى الله كانت اعلى . ويظهر ان مرتبة الاعراش في غاية القرب الى الله اذ ليس شيء ادنى الى الجالس على الكرسي من كرسيه . فاذاً مرتبة الاعراش في غاية العلو

٣ وايضاً ان العلم متقدم على المحبة والعقل اعلى من الارادة سبب ما يظهر . ومرتبة الكرويين موضوعة من العلم ومرتبة السروفين من المحبة . فيظهر اذن ان مرتبة الكرويين اعلى من مرتبة السروفين

٤ وايضاً ان غريغوريوس جعل الرئاسات فوق السلطين كما في خط ٣٤ في الانجيل فهي اذن ليست فوق رؤساء الملائكة دون توسط كما قال ديونيسيوس

في مراتب السلطة السماوية ب ٩

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس جعل السروقيين أوائل الطبقة الأولى والكروبيين أواسطها والاعراش أوآخرها. والسيادات أوائل الطبقة الوسطى والقوات أواسطها والسلاطين أوآخرها. والرئاسات أوائل الطبقة الأخيرة وروساء الملائكة أواسطها والملائكة أوآخرها كما في مراتب السلطة السماوية

ب ٧

والجواب ان يقال ان غريغوريوس وديونيسيوس اتفقا في ترتيب ما عدا الرئاسات والقوات من المراتب الملكية واختلفا فيما الأول في خط ٣٤ على الانجيل والثاني في مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ٩ فان ديونيسيوس جعل القوات بين السيادات والسلاطين وجعل الرئاسات بين السلاطين وروساء الملائكة وغريغوريوس جعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين وجعل القوات بين السلاطين وروساء الملائكة وكلتا القولين سند في كلام الرسول فهو عند ذكره المراتب المتوسطة صاعداً في انفس ١ : ٢٠ قال ان الله « اجلسه » يعني المسيح « عن يمينه في السماويات فوق كل رئاسة وسلطان وقوة وسيادة » فجعل القوة بين السلطان والسيادة كما قال ديونيسيوس وعند ذكره اياها نازلاً في كولوسي ١ : ١٦ قال « اعراشاً كان او سيادات او رئاسات او سلاطين به وفيه خلق الجميع » فجعل الرئاسات بين السيادات والسلاطين كما قال غريغوريوس - ويأتنا لوجه قول ديونيسيوس يجب ان يعتبر ان الطبقة الأولى تلاحظ حقائق الاشياء في الله والثانية تلاحظها في الملل الكلية والثالثة تلاحظها من حيث تخصيصها بالعلولات الجزئية كما مر في ١ ف ولما لم يكن الله غاية للقدم الملكية فقط بل للمخلوقات فاطمة ايضاً كان من شأن الطبقة الأولى ملاحظة الغاية ومن شأن الطبقة المتوسطة التدبير الكلي لما يجب فعله ومن شأن الطبقة الأخيرة

تعلق التدبير بالاثراي افاذ العمل فواضح ان ليس بخلو فعل من هذه الثلاثة  
ولذلك لما اعتبر ديوتيسوس خاصيات المراتب الملكية بحسب مدلول اسمائها  
جعل في الطبقة الأولى تلك المراتب العالة اسمائها على نسبة الى الله وهي  
السروفيون والكروبيون والاعراش وفي الطبقة المتوسطة تلك المراتب العالة اسمائها  
على سياسة او تدبير علم وهي السادات والقوات والصلطين وفي الطبقة الثالثة  
تلك المراتب العالة اسمائها على افاذ العمل وهي الرئسات والملائكة ورؤساء  
الملائكة على ان الغاية يُستبر فيها ثلاثة امور متربة الأول ملاحظة الغاية في  
نفسها والثاني معرفتها التامة والثالث القصد اليها فالاول داخل في الثاني وكلها  
داخلان في الثالث ولما كان الله هو غاية المخلوقات كما ان القائد هو غاية السكر  
على ما في الالحيات ك ١٢ م ٥٢ كان لهذا الترتيب شبه في الامور البشرية فان  
بعضاً من رفعة المقام بحيث يستطيعون الى الملك او القائد سبيلاً بانفسهم بوجه  
العالة وبعضاً فوق ذلك بحيث يطلعون على اسراره ايضاً وبعضاً فوق ذلك ايضاً  
بحيث يلزمونه دائماً كأنهم متصلون به وعلى هذا النمط يجوز لنا اعتبار الترتيب  
في مراتب الطبقة الأولى فان الاعراش من رفعة المنزلة بحيث يقبلون الله في  
انفسهم بوجه العالة من حيث يستطيعون ان يعرفوا فيه دون توسط حقائق  
الاشياء وهذا الى الطبقة الأولى كلها وانكروبيين فوق ذلك بحيث يطلعون على  
الاسرار الالهية والسروفيين منفردون في الأمر الارفع وهو الاتصال بالله وهكذا  
تكون مرتبة الاعراش سماة مما هو عالم للطبقة الأولى كلها كنسبة مرتبة الملائكة  
مما هو عالم لجميع الارواح السماوية - واما حقيقة السياسة والتدبير فتقتضي  
اموراً ثلاثة اولها تعيين ما يجب فعله وهذا الى السادات والثاني اتياء القوة على  
اذاذه وهذا الى القوات والثالث ترتيب كيفية افاذ ما أمر به او جرم به حتى  
ينفذه المنفذون وهذا الى الصلاطين - واما افاذ الخدم الملكية فقامم بابلاغ

الامور الالهية . وكل فعل يكون في اتفاده بعض بمنزلة مبتدئين فيه وقادة لسوام  
مكديري الحلاف في الفناء والقادة في الحرب وهذا الى الرئاسات وبعض  
يتفنون على وجه الاطلاق وهذا الى الملائكة وبعض بين وهذا الى رؤساء  
الملائكة كما مر في الفصل الآنف عند الجواب على الرابع . وترتيب المراتب على  
هذا الوجه لائق لان اعلى المرتبة السفلى مقارب دائماً لادنى المرتبة التي فوقها كما  
ان بين الحيوانات السافلة والنبات يوناً يسيراً والمرتبة الأولى هي مرتبة الاقانيم  
الالهية المنتهية عند الروح القدس القدسي هو المحبة الصادرة والمقارب له اعلى  
مراتب الطبقة الأولى السماء من اضطرام المحبة . وادنى مراتب الطبقة الأولى هي  
مرتبة الاعراش المقارين للسيادات فقد قال غريغوريوس في خطب ٣٤ في الانجيل  
انما يقال اعراش للملائكة « الذين بهم يصترف الله احكامه » فانهم يطلقون  
الانارات الالهية على نحو يقومون معه على مباشرة اشارة الطيقة الثانية التي من  
شأنها ترتيب الخدم الالهية ومرتبة السلاطين مقارنة لمرتبة الرئاسات لانه لما كان  
من شأن السلاطين ترتيب الخاضعين لم جعل الرئاسات بعدم دون توسط  
دلالة باسم الرئاسات على هذا الترتيب لان لهذه المرتبة المقام الاول في اتفاد  
الخدم الالهية من حيث هي متولية الرئاسة في تدبير الام والممالك الذي هو  
اخص الخدم الالهية لان خير الناس جملة اقدس من خير فرد منهم ومن ثم  
قيل سيفي دانيال ١٠ : ١٣ « قد قاومني رئيس مملكة فارس » - ولترتيب  
غريغوريوس ايضاً وجه من المناسبة لانه لما كانت مرتبة السيادات نفصي وتأمر  
بما يرجع الى الخدم الالهية كان ترتيب المراتب الخاضعة لها بحسب ترتيب من  
نفصي في حقهم الخدم الالهية . وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب  
ان « تدبير الاجرام يجري بترتيب فالاجرام السفلية تدبر بالاجرام العلوية  
وجميعها تدبر بالخليقة الروحانية والروح الشرير يدبر بالروح الخير » وعلى هذا

فأول مرتبة بعد السادات هي مرتبة الرئاسات التي تتولى الرئاسة على الأرواح  
الخيرة أيضاً ثم مرتبة السلاطين التي تتكفل بدفع الأرواح الشريرة كما تتكفل  
السلاطين الأرضية بدفع الناس الأشرار ثم مرتبة القوات المسطرة على الطبيعة  
الجسمانية في فعل المجهزات ثم الملائكة وروساء الملائكة الذين يتشبهون الناس  
أما بأمور خطيرة مجاوزة إدراك العقل أو بأمور خفية يستطيع العقل إدراكها  
إذا أُجيب على الأول بأن خضوع الملائكة لله أفضل من رئاستهم على من  
دونهم وهي صادرة عنه ولهذا لم تكن المراتب العليا هي الدالة اسماءها على الرئاسة  
بل الدالة اسماءها على النسبة إلى الله

وعلى الثاني بأن ما يدل عليه اسم الأعراس من القرب إلى الله يصدق أيضاً  
على الكرونيين والسرويين بوجه أعلى كما مر في جرم الفصل  
وعلى الثالث بأن المعرفة تحصل بمحصل المرفوف في العارف والمحب تحصل  
باتحاد الحب بالمحبوب كما أسلفنا في مب ٢٧ ف ٣ ووجود الأعلى سيئ نفسه  
أشرف من وجوده في الأدنى ووجود الأدنى في الأعلى أشرف من وجوده في  
نفسه ولهذا كانت معرفة الأدنى أفضل من محبته ومحبة الأعلى وخصوصاً الله  
أفضل من معرفته

وعلى الرابع بأن من آمن النظر في ترتيب ديونيسيوس وغريغوريوس لم يجد  
بينهما من جهة الحقيقة فرقاً أو وجد فرقاً يسيراً فإن غريغوريوس قال بأن اسم  
الرئاسات موضوع من طريق توليهم زعامة الأرواح الخيرة وهذا يصدق على  
القوات من حيث أن اسم القوات يدل على شيء من الشجاعة المؤتية الأرواح  
الساقطة قوة على انقاذ الخدم الإلهية وإيضاً فالقوات يظهر أنها عند غريغوريوس  
نفس الرئاسات عند ديونيسيوس لأن أول الخدم الإلهية هو فعل المجهزات إذ به  
يتجه السبل إلى إنباء روساء الملائكة والملائكة

### الفصل السابع

في ان المراتب الملكية على تبق بعد يوم القضاء

يُختل إلى السابع بان يقال : يظهر ان المراتب الملكية لا تبقى بعد يوم القضاء فقد قال الرسول في ا كور ١٥ : ٢٤ ان المسح « سيُطلى كل وثامة وسلطان متى سلم الملك لله الآب » وهنا سيكون في حال الانتقاء الاخير فاذا كذلك ستبطل حينئذ جميع المراتب الاخر

٢ وايضا من مقتضى وظيفة الملائكة التطهير والاثارة والتكبير ولن يطور احد الملائكة الاخر او يبره او يكلمه بعد يوم القضاء لانقطاع الترتي حينئذ في العلم فاذا لن يكون في بقاء المراتب الملكية فائدة

٣ وايضا قال الرسول في عبر ١٤ : ١٤ عن الملائكة « جميعهم ازواج خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص » وبذلك يتضح ان غاية وظائف الملائكة هي سوق الناس الى الخلاص . وجميع المتخفين يكونون عند حلول يوم القضاء قد ادركوا الخلاص فاذا لن يبقى بعد يوم القضاء وظائف الملائكة ومرتباتهم

لكن يعارض ذلك قوله في سفر القضاة ٥ : ٢٠ « الكواكب المستمرة في مراتبها ومسيرها » وهذا محمول على الملائكة فاذا سيقى الملائكة دائما في مراتبهم والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في المراتب الملكية امران اختلاف الدرجات والقيام بالوظائف اما الدرجات فانما تختلف في الملائكة باختلاف النعمة والطبيعة كما مر في ف ٤ وكلا هذين الاختلافين يقي دائما في الملائكة لانه ليس يمكن رفع اختلاف الطباع عنهم الا بقساها واختلاف المجد ايضا سيكون فيهم دائما بحسب اختلاف الاستحقاق السابق . واما القيام بالوظائف الملكية فيبقى بعد يوم القضاء من وجه ويرفع من وجه فهو يرفع باعتبار ان الغرض



ومن وظائف الملائكة سوق البعض الى الغاية ويبقى باعتبار ملائحته عند ادراك  
الغاية الاخير كما ان للراتب الجندية ايضاً وظائف متغايرة في حالتي الحرب  
والظفر

إذا اُجيب على الاول بان الرئاسات والسلاطين مستبطل عند ذلك الانقضاء  
الاخير باعتبار سوقها غيرها الى الغاية لانه متى أدركت الغاية لم يبق حاجة الى  
السي ورائها وهذا يستفاد من قول الرسول «مَنْ سَلَّمَ الْمَلِكُ فَهُوَ الْآبُ» اي  
مَنْ آدَى بِالْمُؤْمِنِينَ إِلَى التَّمَتُّعِ بِهِ

وعلى الثاني بان افعال الملائكة الاعلى في الملائكة الادنى يجب اعتبارها  
على حصر ما عندنا من الافعال المعقولة على ان عندنا افعالاً كثيرة معقولة مرتبة  
ترتب الملة والمعلوم كما اذا تأدينا تدريجاً بواسطة كثيرة الى نتيجة واحدة وواضح  
ان معرفة النتيجة تتوقف على جميع الاوساط السابقة ليس في تحصيل علم جديد  
فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً ودليل ذلك انه لو نسي ناس شيئاً من الاوساط  
السابقة لاستطاع ان يعرف النتيجة بطريقة الفطن او الاعتقاد لكن ليس بطريقة  
العلم لجهل ترتيب العلل وكذا لما كان الملائكة الادنون يدركون حقيقة الاعمال  
الالهية بنور الملائكة الاعلى كان ادراكهم هذا متوقفاً على نور الاعلى ليس في  
تحصيل علم جديد فقط بل في حفظ العلم السابق ايضاً فللملائكة الادنون اذن  
وان كانوا لا يقتبسون بعد يوم القضاء علماً جديداً ببعض الاشياء الا انه ليس  
يلزم من ذلك انهم لا يستيرون من الملائكة الاعلى

وعلى الثالث بان الناس وان كانوا بعد يوم القضاء لا يبقون ايضاً بمجدة  
الملائكة الى الخلاص الا ان من يكون منهم قد ادرك الخلاص لا يزال يتلقى  
من الملائكة شيئاً من الانارة



### الفصل الثامن

في ان الناس هل يرقون الى مراتب الملائكة

يُنطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الناس لا يرقون الى مراتب الملائكة لان طبقة الناس مندرجة تحت ادنى طبقات الملائكة كاندراج الطبقة السفلى تحت الوسطى والوسطى تحت الأولى . وملائكة الطبقة السفلى لا يرقون اصلاً الى الطبقة الوسطى او الأولى . فكذا الناس ايضاً لا يرقون الى مراتب الملائكة ٢ وايضاً ان لمراتب الملائكة وظائف تلائمها كالحراسة وفعل الميزات وطرد الشياطين وما اشبه ذلك وهي ليست ملائمة لنفوس القديسين في ما يظهر . فهي اذن لا ترقى الى مراتب الملائكة

٣ وايضاً كما ان الملائكة الاخير يحملون على الخير كذلك الشياطين يحملون على الشر . والقول بان نفوس الناس الاشرار تسحق الى شياطين ضلال فقد نقضه الذهبي العظم في خط ٢٩ على متى . فاذا ليس يظهر ان نفوس القديسين ترقى الى مراتب الملائكة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى سيفه متى ٢٢ : ٣٠ عن القديسين « سيكونون كالملائكة الله في السماوات »

والجواب ان يقال ان مراتب الملائكة تمايز بحسب حال الطبيعة وبحسب مواهب النعمة كما مر في ف ٤ فاذا اعتبرت من جهة درجة الطبيعة امتنع مطلقاً ازغاء الناس الى مراتب الملائكة لبقاء التمايز الطبيعي ابداً ومن هنا زعم بعض ان الناس يتمرد عليهم مطلقاً الارتفاع الى مساواة الملائكة وهو مزعم فاسد لمناقضاته وعد المسيح بقوله في لو ٢٠ : ٣٦ ان « ابناء القيامة سيكونون مساوين للملائكة في السماوات » لان ما كان من جهة الطبيعة فهو بمنزلة مادة لحقيقة المربية وما كان من جهة موهبة النعمة فهو مكمل لما لصدور النعمة عن صفاء الله

لا عن رتبة الطبيعة ولنا يستطيع الناس بموهبة النعمة ان يستحقوا من المجد ما يساويون به الملائكة في درجات كل منهم وبذلك يرقى الناس الى مراتب الملائكة الا ان بعضاً صاروا الى انه ليس يرقى الى مراتب الملائكة جميع الذين يخلصون بل المنارى او اهل الكمال فقط واما الباقون فيكون لهم مرتبة على حياها قسمة لجميع الملائكة غير ان هذا مناف لقول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ١ « ان يكون ثمة مجنمان للناس والملائكة بل مجنم واحد لان سعادة الجميع قائمة بالاتصال بالله الواحد »

اذّا اجيب على الاول بان النعمة تفاض على الملائكة بحسب نسبة مواهبهم الطبيعية وليس الامر كذلك في الناس كما تقدم في ف ٤ ولهذا كلاً لا يستطيع الملائكة الادنون ان يرتقوا الى درجة الاعلى الطبيعية كذلك لا يستطيعون ان يرتقوا الى درجتهم النعمة واما الناس فيستطيعون ان يرتقوا الى الدرجة النعمة لا الى الدرجة الطبيعية

وعلى الثاني بان الملائكة في رتبة الطبيعة واسطة بينا وبين الله ولنا كانت الشريعة العامة تقتضي ان يتولوا سياسة الامور الانسانية فقط بل سياسة جميع الجسائيات ايضاً واما الناس القديسون فلا يزال لهم نفس طبيعتنا بعد هذه الحيوه ايضاً ولنا كانت الشريعة العامة تقتضي ان لا يتولوا سياسة الامور الانسانية ولا يدخلوا في امور الاحياء كما قال اوغسطينوس في كتاب الغاية بالموتى ب ١٦ الا انه قد يفرض احياناً الى بعض القديسين بانهم خاص القيام بهذه الوظائف عند الاحياء او الاموات اما بفعل المعجزات او بطرد الشياطين او بما يشبه ذلك كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثالث بان القول بانتقال الناس الى عذاب الشياطين ليس خطأ الا

ان بعضاً زعموا ان الشياطين انما هم نفوس الموتى وهذا ما ابطله الذهبي القم

### البحث التاسع بعد المئة

#### في ترتيب الملائكة الاشرار - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ترتيب الملائكة الاشرار والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - اهل  
المراتب الملكية موجودة في الشياطين - ٢ هل عندهم رئاسة - ٣ هل ينبر احدهم الآخر  
- ٤ هل يخضعون لرئاسات الملائكة الاخير

#### الفصل الاول

هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين

يُفَعَّلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان المراتب الملكية ليست موجودة في  
الشياطين لان الترتيب يرجع الى حقيقة الخير كما يرجع اليها الحال والنوع على  
ما قال اوغسطينوس في طبيعة الخير ٣ وعدم الترتيب بعكس ذلك يرجع الى  
حقيقة الشر . وليس في الملائكة الاخير شي غير مرتبة . فاذا ليس في  
الملائكة الاشرار مراتب

٢ وايضاً ان المراتب الملكية مندرجة تحت طبقة ما . وليس الشياطين  
مندرجين تحت طبقة ما لان الطبقة رئاسة مقدسة وهم خالون عن كل قداسة .  
فاذا ليس في الشياطين مراتب

٣ وايضاً ان الجمهور على ان الشياطين سقطوا من جميع المراتب الملكية فلو  
جعل بعض الشياطين في مرتبة لسقوطهم منها لوجب في ما يظهر ان يطلق  
عليهم اسما . جميع المراتب . على انه لم يرد قط اطلاق السروفين او الاعراش او  
السيادات عليهم . فكذا اذن ليس لهم المراتب الأخرى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٦ : ١٢ « ان مصارعنا هي ضد  
الرباسات والسلاطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة »

والجواب ان يقال ان المرتبة الملكية تعتبر بحسب درجة الطبيعة وبحسب  
درجة النعمة كما مر في ف ٤ و ٨ من البحث الانف . وللمنة حالتان ناقصة  
وهي حالة الاستحقاق وكاملة وهي حالة المجد الحاصل . فاذا اعتبرت المراتب الملكية  
من جهة كمال المجد وجب ان يقال ان الشياطين ليسوا ولم يكونوا قط في المراتب  
الملكية واذا اعتبرت من جهة النعمة الناقصة وجب ان يقال ان الشياطين  
كانوا يوماً ما في المراتب الملكية ولكنهم سقطوا منها على ما اسلفنا في مب ٦٢  
ف ٣ من ان جميع الملائكة خلقوا في حال النعمة . واذا اعتبرت من جهة  
الطبيعة كان الشياطين لا يزالون في المراتب لانهم لم يفقدوا المواهب الطبيعية كما  
قال ديونيسيوس

اذا اُجيب على الاول بانه يجوز وجود الخير من دون الشر ويمتنع وجود الشر  
من دون الخير كما مر في مب ٤٩ ف ٣ ولنا كان الشياطين مترتين باعتبار  
طبيعتهم الخيرة

وعلى الثاني بان ترتب الملائكة اذا اعتبرت من جهة الله المرتب كانت مقدسة  
لانه تعالى يستقدم الشياطين لاجل نفسه واذا اعتبر من جهة ارادة الشياطين لم  
يكن مقدسة لانهم يستقدمون طبيعتهم لاجل الشر

وعلى الثالث بان اسم السرفيين موضوع من اضطراب المحبة واسم الاعراش  
موضوع من الحلول الالهي واسم السبادات يدل على نوع من الحرية وذلك كله  
مقابل للطبيعية ولهذا لا تطلق هذه الاسماء على الملائكة الخطاة

### الفصل الثاني

هل عند الشياطين رئاسة

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس عند الشياطين رئاسة لان كل رئاسة فهي بحسب نوع من ترتيب العدالة . والشياطين قد سقطوا من العدالة مطلقاً . فاذا ليس عندهم رئاسة

٢ وايضاً لا رئاسة حيث لا طاعة وخضوع . ويستحيل وجود هذين دون الوفاق وهذا معدوم عند الشياطين كقوله في ام ١٣ : ١٠ « المشجرة دائمة بين المتكبرين » . فاذا ليس عندهم رئاسة .

٣ وايضاً لو كان عندهم رئاسة لكنت اما باعتبار طبيعهم واما باعتبار ذنوبهم او عقابهم ولكنها ليست باعتبار طبيعهم لان الخضوع والرق لم يحصلوا عن الطبع بل عن الخطيئة ولا باعتبار ذنوبهم او عقابهم والا لكان الشياطين الاعلون الذين هم اعظم ذنباً خاضعين للشياطين الادنين . فاذا ليس عند الشياطين رئاسة

لكن يمارض ذلك ما كتبه الشارح على قول الرسول في ا كور ١٥ « متى اطل كل رئاسة » ونصه « ما دام العالم موجوداً يرأس الملائكة الملائكة والناس الناس والشياطين الشياطين »

والجواب ان يقال لما كان فعل الشيء تابعاً لطبيعته وجب ان تكون افعال الطبايع المترتبة مترتبة بينها ايضاً كما هو ظاهر في الاشياء الجسمانية لانه لما كانت الاجرام السفلية خاضعة للاجرام العلوية بترتيب طبيعي كانت افعالها وحركاتها ايضاً خاضعة لافعال الاجرام العلوية وحركاتها وقد وضع مما تقدم في الفصل الانب ان بعض الشياطين خاضع لبعضهم بترتيب طبيعي فاذا كذلك افعالهم خاضعة لافعال الاعلين وهذا ما تقوم به حقيقة الرئاسة اي ان يكون فعل المردوس خاضعاً لفعل الرئيس . فاذا ترتيب الشياطين الطبيعي يقتضي ان يكون

عندهم رئاسة فأت هذا خليف بالحكمة الإلهية التي لم تترك شيئاً في العالم دون ترتيب والتي « تبلغ من غاية إلى غاية بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق » كما في حك ٨ = ١

إذاً اجيب على الاول بأن رئاسة الشياطين ليس منشؤها عدالتهم بل عدالة الله المرتب لكل شيء

وعلى الثاني بأن وفاق الشياطين الموجب لاطاعة بعضهم بعضاً ليس ناشئاً عن توازن بينهم بل عما هم مشتركون فيه من الشر الباعث لهم على بغض الناس وعمانته العدل الإلهي فإن من شأن الناس الاشرار ان ينضموا الى من يرونهم منهم اشد قوة ويخضعوا لهم لغاية انفاذ شرهم

وعلى الثالث بأن الشياطين ليسوا سواء في الطبيعة فكانت الرئاسة عندهم طبيعة بخلاف الناس فانهم في الطبيعة سواء واما خضوع الاديان للاعاليين فليس يرجع الى خيرية الاعاليين بل الى شريرتهم لانه لما كانت فعل الشرور يرجع باخص وجه الى الشقاوة كانت الرئاسة في الشرور زيادة في الشقاوة

### الفصل الثالث

هل عند الشياطين انارة

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان عند الشياطين انارة فان الانارة قائمة بكشف الحق . ويجوز لشیطان ان يكشف الحق لشیطان آخر لان الشياطين الاعاليين اذكي طبعا . فاذا يجوز للشياطين الاعاليين ان يتبروا الاديان

٢ وايضاً ان الجسم الاشد ضياءً يجوز ان يتبر الجسم الاقل ضياءً كما تبر الشمس القمر . والشياطين الاعاليون اكثر اشتراكاً في النور الطبيعي . فيظهر اذن انه يجوز لهم ان يتبروا الشياطين الاديان

لكن يعارض ذلك ان الانارة مصاحبة للتطهير والتكميل كما مر في مب ٦ = ١

ف ١ و ٢ . والتطهير ليس يليق بالشياطين في سي ٣٤ : ٤ « بالنجس ماذا يظهر » فكذا الانارة ايضاً ليست لاثقة بهم

والجواب ان يقال يتمتع وجود الانارة الحقيقية عند الشياطين فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة الحقيقية هي كشف الحق باعتبار اتجاهه الى الله الذي يبر كل عقل واما ما كان دون ذلك من كشف الحق فيجوز ان يكون كلاماً كما لو كشف ملائكة ما في ذهنه لآخر . على ان فساد الشياطين قضى بان ليس بقصد احدم توجيه الآخر الى الله بل العدول به عنه تعالى فلم يكن احدم ينير الاخر بل انما يقدر احدم ان يكشف للآخر ما في ذهنه بطريقة الكلام اذا اوجب على الاول بان ليس كل كشف للحق يتضمن حقيقة الانارة بل الكشف الذي مر عليه الكلام في جرم الفصل فقط

وعلى الثاني بان ما يرجع الى المعرفة الطبيعية فلا حاجة فيه الى كشف الحق لا عند الملائكة ولا عند الشياطين لان كل ذلك قد عرفوه حال ابداعهم كما مر في مب ٥٥ ف ٢ ومب ٥٨ ف ١ ولذا لا يجوز ان تكون زيادة النور الطبيعي في الشياطين الاعلى وجهاً للانارة

#### الفصل الرابع

في ان للملائكة الاختيار هل لهم رئاسة على الاشرار

يُخْتَلَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للملائكة الاختيار رئاسة على الاشرار لان رئاسة الملائكة تعتبر على الخصوص بحسب الانارات . والملائكة الاشرار لكونهم ظلمات لا يستيرون من الاختيار . فاذا ليس للملائكة الاختيار رئاسة على الملائكة الاشرار

٢ وايضاً يظهر ان ما يفعله المروثوسون من الشر يرجع الى تهامل الرئيس . والشياطين يفعلون شرواً كثيرة فلو كانوا خاضعين لرئاسة الملائكة الاختيار



لكان عند الملائكة الاخيار تهامل في ما يظهر . وهذا باطل  
٣ وايضاً ان رئاسة الملائكة تابعة للرتبة الطبيعية كما مر في ف ١ . واذا كان  
الشياطين قد سقطوا من جميع المراتب كما هو مذهب الجمهور كان كثير منهم اعلى  
في مرتبة الطبيعة من كثير من الملائكة الاخيار . فاذا ليس للملائكة الاخيار  
رئاسة على جميع الملائكة الاشرار

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « ان روح  
الحياة الابن والخطي . يدبر بروح الحياة الناطق والصالح والبار » وقول  
غريغوريوس في خط ٣٦ على الانجيل « السلاطين ملائكة خاضع لولايتهم  
القوات المضادة »

والجواب ان يقال ان مرتبة الرئاسة كلها موجودة أولاً واصالة في الله وتشترك  
فيها المخلوقات بحسب اقربيتها اليه لان ما كان من المخلوقات اكل واقرب الى الله  
فذلك له سلطان على غيره والكمال الاعظم الذي به يحصل اعظم القرب الى الله  
انما هو كمال المخلوقات المتممة بالله كالملائكة القديسين وهذا الكمال مفقود في  
الشياطين ولهذا كان للاخيار رئاسة على الملائكة الاشرار . وكانوا  
يقولون سياستهم

اذا اجيب على الاول بان كثيراً من الاسرار الالهية يكشف للشياطين  
بواسطة الملائكة القديسين لاقتضاء العدل الالهي فعل شيء بواسطة الشياطين  
اما لعقاب الاشرار او لابلاء الاخيار على نحو ما يفعل اعوان القاضي عند  
الناس بكشفهم حكمه للجرمين . على ان هذه الكشف هي من جهة الملائكة  
الكاشفين انارات تقصدهم بها وجه الله واما من جهة الشياطين فليست انارات  
لانهم لا يقصدون بها وجه الله بل لإتمام شرم  
وعلي الثاني بان الملائكة القديسين هم خدام الحكمة الالهية فكما ان الحكمة

الالهية تسمح بحدوث بعض الشرور من الشياطين او الناس بسبب الخيرات  
التي تخليصها منها كذلك الملائكة الاخيار لا يصدون الملائكة الاشرار عن فعل  
الشر مطلقاً

وعلى الثالث بان لللاك الادنى في مرتبة الطيعة رئاسة على الشياطين ولو  
كانوا اعلى في مرتبة الطيعة لان قوة العدالة الالهية الملازم لها الملائكة الاخيار  
افضل من قوة الملائكة الطبيعية ولهذا كان الروحي عند الناس ايضاً يحكم في كل  
شيء كما في ١ كور ٢ : ١٥ وقال الفيلسوف في الخلقيات لـ ٣ ب ٤ « الفضيل  
قاعدة ومقدار لجميع الافعال الانسانية »



### المبحث العاشر بعد المئة

في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسدية - وفيه اربعة فصول

ثم يعني النظر في رئاسة الملائكة على الخليقة الجسدية والبحث في ذلك يدور على اربع  
مسائل - ١ في ان الخليقة الجسدية هل تدبر بالملائكة - ٢ هل تنقاد لامرهم - ٣ في ان  
الملائكة هل يقومون بقدرتهم الخاصة على تحريك الاجسام بالحركة المكانية مباشرة - ٤ في  
ان الملائكة الاخيار او الاشرار هل يقدرون على فعل المعجزات

#### الفصل الاول

في ان الخليقة الجسدية هل تدبر بالملائكة

يُنحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان الخليقة الجسدية لا تدبر بالملائكة لان  
ما يفعل على وتيرة معينة لا يحتاج الى تدبير رئيس اذ انما يحتاج الى تدبير آخر  
مختلف ان تفعل على خلاف ما يجب . والاشياء الجسدية لما افعال معينة من  
الطباع المركبة فيها من الله فهي اذن لا تحتاج الى تدبير الملائكة

٢ وايضاً ان الموجودات السفلة تُدبر بالموجودات العالية ومن الاجسام ما يقال له سافل ومنها ما يقال له عالٍ فالسافل اذن منها يُدبر بالعالي فلا حاجة الى تدبيرها بالملائكة

٣ وايضاً ان المراتب الملكية المختلفة تميز بحسب اختلاف الوظائف فلو كانت المخلوقات الجسمانية تدبر بالملائكة لتكثرت وظائف الملائكة بكثرة انواع الاشياء فكانت مراتب الملائكة متكررة بكثرة انواع الاشياء وهذا مخالف لما مر في مب ١٠٨ ف ٢ و ٦ فاذا ليست الخليفة الجسمانية مدبرة بالملائكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٣ ب ٤ ان « جميع الاجسام تدبر بروح الحياة الناطق » وقول غريغوريوس في مح ٤ ب ٥ « ليس يمكن تدبير شيء في هذا العالم المرئي الا بالخليفة الغير المرئية »

والجواب ان يقال ان الامور الانسانية والامور الطبيعية مشتركة في ان السلطان الخاص فيها يدبر من السلطان العام ويساس به كما يدبر سلطان الوالي من سلطان الملك . وقد اسلفنا ايضاً في مب ٥٥ ف ٣ ومب ١٠٨ ف ١ ان الملائكة الاعلى المتولين الرئاسة على الملائكة الادنين علماً اعم . وواضح ان قوة الجسم ايا كان اخص من قوة الجوهر الروحاني لان كل صورة جسمانية هي صورة متشخصة بالهيولى ومحدودة ايماً وآناً واما الصور المجردة فهي مطلقة ومعقولة ولهذا كما ان الملائكة الادنين التي لها صور اخص تدبر من الملائكة الاعلى كذلك جميع الجسمانيات تدبر من الملائكة وهذا لم يقل به الائمة القديسون فقط بل جميع الفلاسفة مثبتى الجواهر المجردة ايضاً

اذ اوجب على الاول بان للجسمانيات افعالاً معينة الا انها لا تفعلها الا باعتبار تحركها لان من شأن الجسم ان لا يفعل الا بالحركة ومن ثم وجب ان تتحرك

### الحليقة الجسمانية من الحليقة الروحانية

وعلى الثاني بان هذه الحجة متجهة على مذهب ارسطو فانه صار في الالميات ك ١٢ م ٤٤ الى ان الاجرام العلوية تتحرك من الجواهر الروحانية التي رام ان يجعل عددها على قدر عدد الحركات المشاهدة في الاجرام العلوية لكنه لم يقل بجواهر روحانية تلي تدير الاجرام السفلية مباشرة الا ان يكون قد اراد بذلك النفوس البشرية وذلك لانه لم يعتبر انه يحصل في الاجرام السفلية افعال سوى الافعال الطبيعية وهذه يكفي لما حركة الاجرام العلوية . على انه لما كان مذهبنا انه يحدث في الاجرام السفلية من دون افعال الجسم الطبيعية افعال كثيرة لا تكفي لما قدّر الاجرام العلوية تحتم القول عندنا بان الملائكة يكون مباشرة لا تدير الاجرام العلوية فقط بل تدير الاجرام السفلية ايضا

وعلى الثالث بان للفلاسفة في الجواهر المجردة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون الى ان الجواهر المجردة هي حقائق الاجسام المحسوسة وصورها وان بعضها اعم من بعض وانها من ثم تلي مباشرة تدير جميع الاجسام المحسوسة مختلفا باختلاف هذه الاجسام . وذهب ارسطو في الالميات ك ١٢ م ٤٣ ان الجواهر المجردة ليست صوراً للاجسام المحسوسة بل شيئاً اعم ولذلك لم يقل بتوليها مباشرة جميع الاجسام بل بتوليها القواعل الكلية اي الاجرام العلوية فقط . اما ابن سينا فسلك في ذلك بين بين فهو قد وافق افلاطون في اثبات جوهر روحاني متولي مباشرة حركة القواعل والمنفعلات لان افلاطون قد اثبت ان صور المحسوسات المشاهدة متباعدة عن الجواهر المجردة الا انه خالفه في اثباته جوهر واحد مجرداً متولياً جميع الاجرام السافلة سماه العقل الفعال . اما الائمة القديسون فقد وافقوا الافلاطونيين في اثبات جواهر روحانية مختلفة موكلة بالحسيات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « ان لكل شيء مربي في هذا العالم

سلطاناً ملكياً موكلاً به» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ «ان الشيطان كان من تلك القوات الملكية الموكلة بالطبقة الارضية» وقال اوريجانوس في شرحه قول الكتاب في عد ٢٢ : لما رأت الاتان الملاك : «ان العالم في حاجة الى ملائكة يوكلون بالبهائم وبولادة الحيوانات ونماء الاعشاب والاغراس وسائر الاشياء» غير انه لا يجب اثبات ذلك باعتبار ان توكل ملاك بالحيوان ذون النبات حاصل له بالطبع لان لكل ملاك ولو كان ادنى الملائكة قوة أعلى واعم من قوة كل جنس جسماني بل باعتبار ان ذلك حاصل له بترتيب الحكمة الالهية التي وكلت بالامور المختلفة مديرين مختلفين وليس يلزم عن ذلك كون مراتب الملائكة أكثر من تسع لان المراتب تتمايز بحسب الوظائف العامة كما مر في مب ١٠٨ ف ٦ فاذا كما ان جميع الملائكة الموكلة على وجه الخصوص بالشياطين ترجع عند غريغوريوس الى مرتبة السلاطين كذلك يظهر ان جميع الملائكة الموكلة بالجسمانيات المحضة ترجع الى مرتبة القوات اذ قد تفعل المجزات أيضاً بواسطتهم

### الفصل الثاني

في ان الهيولى الجسمانية هل تنقاد لامر الملائكة

يُنْفَعلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الهيولى الجسمانية تنقاد لامر الملائكة فان قدرة الملاك اعظم من قدرة النفس . والهيولى الجسمانية تنقاد لتصور النفس لان جسم الانسان يتغير بتصور النفس الى الحرارة والبرودة بل ربما تتغير به الى الصحة والمرض ايضاً . فأولى اذن ان تتغير الهيولى الجسمانية بحسب تصور الملاك ٢ وايضاً كل ما تاله القدرة الساقطة تاله القدرة العالية . والملاك اعلى قدرة من الجسم . والجسم يقدر بقوته ان يجبل الهيولى الجسمانية الى صورة ما كما هو واضح في توليد النار للنار . فأولى اذن ان يكون ذلك مقدوراً للملائكة

٣ وايضاً ان الطبيعة الجسمانية باسرها مدبرةٌ بالملائكة كما مر في الفصل  
الآف فيظهر من ذلك ان نسبة الاجسام الى الملائكة نسبة الآلات لان  
حقيقة الآلة كونها محركة متحركة وفي كل معلول امرٌ يحصل بقوة الفواعل الاصلية  
ويمتنع حصوله بقوة الآلة وهو الامر الاصل في المعلول فهضم الغذاء مثلاً  
يحصل بقوة الحرارة الطبيعية التي هي لآلة للنفس الناذية لكن تولد اللحم الحي انما  
يحصل بقوة النفس وكذا قطع الخشب يحصل بقوة المنشار لكن حصوله على  
صورة السرير انما هو بقوة الصانع . فاذا الصورة الجوهرية التي هي الاصلية في  
الآثار الجسمانية تحصل بقوة الملائكة . فالميلوى اذن تنقاد في تصورها للملائكة  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « لا تظننَّ  
ان هيولى هذه الكائنات المشاهدة تنقاد لامر هؤلاء الملائكة الذين بل انما  
تنقاد لله وحده »

والجواب ان يقال ان الافلاطونيين وضعوا ان الصور التي في الهيولى صادرةٌ  
عن الصور المجردة لانهم كانوا يقولون بان الصور الهيولانية انما هي مشاركات  
للصور المجردة وقد وافقهم ابن سينا في شيء من ذلك فانه صار الى ان جميع  
الصور التي في مادة صادرة عن تصور العقل وأن الفواعل الجسمانية انما هي  
مهينة لقبول الصور فقط ويظهر ان وهمهم في ذلك مبني على اعتبارهم الصورة  
امراً مصنوعاً بالذات بحيث يصح ان تصدر عن مبدلٍ صوري على ان الفيلسوف  
قد اثبت في الالهيات ك ٢٧ م ٢٧ ان الذي يصنع حقيقة هو المركب لانه هو  
الذي يوجد حقيقة من حيث هو قائم بنفسه واما الصورة فلا يقال لها موجودٌ  
بمعنى انها موجودة بنفسها بل بمعنى ان شيئاً موجوداً بها فهي اذا ليست تصنع  
حقيقة لان الصنع انما يقع على ذي الوجود اذ ليس الصنع سوى سبيل الى  
الوجود . وواضح ان المصنوع مشابه للصانع لان كل فاعل يفعل ما يشابه ولهذا

كان ما يصنع الاشياء الطبيعية مشابهاً للركب اما لكونه مركباً كما تولد النار ناراً  
او لان المركب كله اي بهيولاه وصورته موجود في قوته وهذا خاص بالله فاذا  
كل صورة هيولانية تصدر اما عن الله مباشرة او عن فاعل جسماني وليس عن  
الملاك مباشرة

اذ اُجيب على الاول بان النفس البشرية متصلة بالبدن اتصال الصورة فلا  
غرو اذا تغير بتصورها تغيراً صورياً ولا سيما لان حركة الشوق الحسي التي  
يصحبها شيء من التغير الجسماني خاضعة لحكم النطق وليس للملاك كذلك  
بالنسبة الى الاجسام الطبيعية فقط الاعتراض

وعلى الثاني بان القدرة العالية لا تتال ما تتله القدرة الساقطة على السواء بل  
يوجه اعلى كما ان العقل يدرك المحسوسات بوجه اعلى مما يدركها به الحس وهكذا  
الملاك فانه يغير المهيول الجسمانية بوجه اعلى مما يغيرها به القواصل الجسمانية اي  
بتحريك القواصل الجسمانية على انه علة اعلى

وعلى الثالث بانه ليس يمتنع ان يحصل في الاشياء الطبيعية بقوة الملائكة بعض  
معلولات لا تكفي لها القواصل الجسمانية الا انه ليس في ذلك انقياد المهيول لامر  
الملاك كما انها لا تنقاد لامر الطهارة لكونهم يطغرونها بالنزع على وجه ما باعتماد  
صناعي لا تقوى النار بنفسها على فعله فان اخراج المهيول الى فعل الصورة  
الجوهرية ليس مجاوزاً لقدرة الفاعل الجسماني لان من شأن الشيء ان يفعل شبيهه

### الفصل الثالث

في ان الاجسام هل تنقاد للملائكة في الحركة المكنانية

يُفَضَّلُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجسام لا تنقاد للملائكة في الحركة  
المكنانية فان الحركة المكنانية في الاجسام الطبيعية تابعة لصورها وليس للملائكة  
علة لصور الاجسام الطبيعية كما مر في الفصل الآنف ومب ٦٥ ف٤ . فيستحيل

إذا ان يكونوا علة لحركتها المكانية

٢ وايضاً فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعات ك ٨ م ٥٤ الى ٦٠ ان الحركة المكانية هي أولى الحركات وليس في قدرة الملائكة ان يؤثروا سائر الحركات باحداثهم في الميول تغييراً صورياً . فاذا ليس في قدرتهم ايضاً ان يؤثروا الحركة المكانية

٣ وايضاً ان الاعضاء الجسمية تنقاد لتصور النفس باعتبار ان فيها مبدأ حيوياً . وليس في الاجسام الطبيعية مبدأ حيوياً . فاذا ليست تنقاد للملائكة في الحركة المكانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ و ٩ ان « الملائكة تستخدم البذار الجسمية لاحداث بعض العلولات » وليس لهم سبيل الى ذلك الا بتحرك الاجسام بالحركة المكانية فالاجسام اذن تنقاد لهم في الحركة المكانية

والجواب ان يقال ان الحكمة الالهية تصل اواخر الاوائل باوائل الثواني كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مق ١ ومن ذلك يتضح ان الطبيعة العالية تصل باعلى الطبيعة السافلة . والطبيعة الجسمية دون الطبيعة الروحانية والحركة المكانية هي اكل الحركات الجسمية كما اثبت الفيلسوف في الطبيعات ك ٨ م ٥٧ وذلك لان التحرك بالحركة المكانية من حيث هو كذلك ليس بانقوة الى شيء داخل بل الى شيء خارج فقط اي الى المكان ولذا كان من شأن الطبيعة الجسمية ان تحرك بالحركة المكانية من الطبيعة الروحانية مباشرة ومن ثم صار الفلاسفة الى ان الاجرام العالية تحرك بالحركة المكانية من الجواهر الروحانية ولذلك نجد ان النفس تحرك البدن اولاً واصالة بالحركة المكانية اذا اوجب على الاول بان في الاجسام ما عدا تلك الحركات المكانية اللاحقة



الصور حركات مكانية أخرى كد البحر وجزره الذين ليسا لاحقين لصورة الماء  
الجوهرية بل لقوة القمر فإذا أولى ان يجوز كون بعض الحركات المكانية لاحقة  
لقوة الجواهر الروحانية

وعلى الثاني بان الملائكة متى انثروا الحركة المكانية على انها الأولى جاز ان  
يؤثروا بها الحركات الأخرى وذلك باستخدامهم القواصل الجسمية لاصدار هذه  
الآثار كما يستخدم الحداد النار لالاتة الحديد

وعلى الثالث بان قوة الملائكة اقل انحصاراً من قوة النفوس ولذا كانت القوة  
الحركة في النفس منحصرة في البدن المتصلة به والحياة له ويجوز ان تحرك بواسطة  
غيره واما قوة الملاك فليست منحصرة في جسم فيجوز ان يحرك بالحركة المكانية  
ما ليس متصلاً به من الاجسام

### التصل الرابع

في ان الملائكة هل يقدرون على فعل المعجزات

يُنَظَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يقدرون على فعل المعجزات فقد  
قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل « يقال قوا لتلك الارواح التي  
بها تفعل في الاغلب الآيات والمعجزات »

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ « يفعل السحرة المعجزات  
بالعقود السرية والمسيحيون الصالحاء بالعدالة الظاهرة والمسيحيين الاشرار بعلاثم  
العدالة الظاهرة » والسحرة انما يفعلون المعجزات باجابة الشياطين الى طلبهم كما قال  
ايضاً في الموضع المتقدم ذكره . فالشياطين اذن يقدرون على فعل المعجزات فأولى  
اذن ان يقدر عليه الملائكة الاخيار

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « من اعتقد ان جميع ما  
يحدث بوجهه مرئي يجوز ان يحدث ايضاً بواسطة القواصل الجوية السافلة فليس

في اعتقاده هذا منافاة . ومتى حدث شيء من معملات العلل الطبيعية على خلاف نظام العلة الطبيعية قلنا له معجزة كما لو برىء مجرم من الحق لا بفعل الطبيعة . فإذا يقدر الملائكة والشياطين على فعل المعجزات ٤ وايضاً ان القوة العليا لا تخضع لترتيب العلة السفلى . والطبيعة الجسمانية ادنى من الملاك . فإذا يقدر الملاك ان يفعل على خلاف ترتيب القواعد الجسمانية وهذا هو فعل المعجزات لكن يعارض ذلك قوله في مر ١٣٥ : ٤ عن الله « صانع المعجزات العظيم وحده »

والجواب ان يقال ان المعجزة نقال حقيقة متى حدث شيء على خلاف ترتيب الطبيعة الا انه ليس يكفي لحقيقة المعجزة ان يحدث شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية والا لكان من يبري بجبر صعداً يفعل معجزة لكون ذلك مخالفاً لترتيب طبيعة الجبر . فإذا انما يقال لشيء معجزة من حيث انه يحدث على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها وهذا ليس مقدوراً الا الله وحده اذ معها يفعل الملاك او غيره من المخلوقات اياً كان بقدرته فانما يفعل بحسب ترتيب الطبيعة المخلوقة فلا يكون معجزة . فإذا ليس يقدر ان يفعل المعجزات الا الله وحده اذ اوجب على الاول بانه يقال ان بعض الملائكة يفعلون المعجزات اما لان الله يفعلها اجابة لانتسابهم على حد ما يقال من ان الناس التقديسين يفعلون المعجزات او لانهم يبرؤون خدمة ما في فعلها كجمع الرقات في يوم البعث او نحو ذلك

وعلى الثاني بان المعجزات نقال بوجه الاطلاق متى حدثت امور على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة بأسرها كما تقدم في جرم الفصل الا انه لما لم تكن كل قوة الطبيعة المخلوقة معلومة لنا كان ما يفعل على خلاف ترتيب الطبيعة المخلوقة المعلوم

لنا بقوة مخلوقة محمولة عندنا مجزةً بالنسبة إلينا فإذا فعل الشياطين شيئاً بقوتهم الطبيعية قبل لذلك مجزة لا مطلقاً بل بالنسبة إلينا وعلى هذا النحو يفعل السحرة المجهزات بقوة الشياطين ويقال إنها تفعل بقدور خصوصية لأن كل قوة مخلوقة في العالم هي بمنزلة قوة فرد مخصوص في المدينة فإذا متى فعل الساحر شيئاً بعهد معقود مع الشيطان فكأنما يفعل ذلك بنوع من العقود الخصوصية . وأما العدالة الإلهية فهي في العالم كله بمنزلة الشريعة العامة في المدينة ولهذا فالسحرون الإختيار من حيث يفعلون المجهزات بالعدالة الإلهية يقال إنهم يفعلونها بالعدالة العامة وأما المسيحيون الأشرار فيقال إنهم يفعلون المجهزات بعلام العدالة العامة كالاستغاثة بلسم المسح أو استعمال بعض الأسرار

وعلى الثالث بأن القوات الروحانية تقدر أن تفعل ما يفعل في هذا العالم بطريقة مرئية وذلك بأن تستخدم الزرع الجسماني بواسطة الحركة المكنية وعلى الرابع بأن الملائكة وإن قدروا أن يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الطبيعة الجسمانية لا يقدر أن يفعلوا شيئاً على خلاف ترتيب الخليفة بأمرها مما تقتضيه حقيقة المجزة كما مر في جرم الفصل



### البحث الحادي عشر بعد المئة

في فعل الملائكة في الناس - وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الملائكة في الناس أولاً في أنهم هل يقدر أن يشيروهم بقوتهم الطبيعية وثانياً في أنهم كيف يرسلونهم من الله خدمهم وثالثاً في أنهم كيف يحرسونهم أما الأول فالبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ في أن الملاك هل يقدر أن ينير عقل الإنسان - ٢ هل يقدر أن ينير عاقفته - ٣ هل يقدر أن ينير وجدانه - ٤ هل يقدر أن ينير حسه

### الفصل الأول

في ان الملاك هل يقدر ان يتبر الانسان

يُخَطَّئُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يتبر الانسان لان الانسان يستبر بالايمان ولهذا خصَّ ديونيسيوس الانارة بالمعمودية التي هي سر الايمان كما في مراتب السلطة الميعة ب ٢ - والايمان يقاض من الله مباشرة كقوله في افسس ٢ : ٨ « انكم بالنعمة محطسون بالايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله » فاذا ليس يستبر الانسان من الملاك بل من الله مباشرة ٢ وايضاً قد كتب الشارح على قوله في روا ١ « اوضحه الله لهم » ما نصه « لم يساعد النطق الطبيعي فقط على ايضاح الالهيات للناس بل ان الله قد كشفها لهم بعمله » اي بالخلقة . والنطق الطبيعي والخلقة كلاهما صادر عن الله مباشرة . فانه اذن يتبر الانسان مباشرة

٣ وايضاً كل من يتبر فانه يعرف استارته . والناس لا يدركون انهم يتبرون من الملائكة . فاذا لا يتبرون منهم

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس اثبت في مراتب السلطة السماوية ب ٤ ان الوحي بالالهيات يبلغ الى الناس بواسطة الملائكة كما اسلفنا في مب ١٠٨ ف ٠٦ . وهذا الوحي انارة كما مر في مب ١٠٦ ف ١ ومب ١٠٨ ف ٠١ فالتاس اذن يتبرون بواسطة الملائكة

والجواب ان يقال لما كان ترتيب الناية الالهية قاضياً بان يخضع الادنى لفعل الاعلى كما مر في البحث الآنف ف ١ كان الناس يتبرون بالملائكة لكونهم ادنى منهم كما ان الملائكة الادين يتبرون بالاقلين غير ان طريقة كلنا الاستارتين متشابهة من وجه ومتباينة من وجه آخر فقد اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ان الانارة التي هي كشف الحقيقة الالهية تعتبر من وجهين اي من حيث

يتأيد العقل الادنى بفعل العقل الاعلى ومن حيث يعرض على العقل الادنى  
الصور المعقولة الحاصلة عند العقل الاعلى بحيث يستطيع الادنى ادراكها وهذا  
يحصل في الملائكة باشتراك الملاك الاعلى الملاك الادنى في الحقيقة الكلية القائمة  
في تصويره على حسب قابلية الملاك الادنى كما مر في الموضع المشار اليه واما  
العقل الانساني فلا يستطيع ان يعقل الحقيقة المعقولة مجردة بل هو منطوّر على  
ان يعقل بالاتفات الى الصور الخيالية كما مر في مب ٨٤ ف ٧ ولهذا فالملائكة  
يعرضون الحقيقة المعقولة على الناس تحت صور المحسوسات كقول ديونيسيوس في  
مراتب السلطة السابعة ب ١ « لا يمكن طلع الشعاع الا في علينا الا مضجاً  
بتأثير مقدسة مختلفة » وايضاً فالعقل الانساني من حيث هو ادنى من العقل  
الملكي يتأيد بفعله وبموجب هذين الوجهين تعتبر استنارة الانسان من الملاك  
اذ اوجب على الاول بان الايمان يقتضي امرين اولاً ملكة العقل التي بها  
يتبأ لاطاعة الارادة الجائحة الى الحقيقة الالهية لان العقل يصدق بالحقيقة  
الايمانية لا مقتناً بالبرهان بل مأموراً من الارادة « اذ ليس يؤمن احد الا  
بارادته » كما قال اوغسطينوس في مق ٢٦ في يوحنا والايمان بهذا الاعتبار مغاير  
من الله وحده وثانياً عرض الحقائق الايمانية على المؤمن وهذا يحصل بالانسان  
كقوله في رو ١٠: ١٧ « الايمان من السماع » لكنه يحصل اولاً بالملائكة الذين  
بهم تكشف الالهيات للناس فللملائكة اذن يد في الانارة بالايمان على ان الناس  
لا يستيرون من الملائكة في ما يجب الايمان به فقط بل في ما يجب فعله ايضاً  
وعلى الثاني بان التطيق الطبيعي الصادر عن الله مباشرة يمكن تعزيزه بالملاك  
كما مر في مب ١٠٦ ف ١ وكذا كلما كان العقل الانساني اقوى كانت الحقيقة  
المعقولة المقتضة من الصور المستفادة من المخلوقات اعلى وهكذا يساعد الملاك  
الانسان على ان يتأدى من المخلوقات الى معرفة الله على وجه اتم

وعلى الثالث بأنه يجوز اعتبار الفعل العقلي والآنارة من وجهين أولاً من جهة الشيء المقول وعلى هذا فكل من يعقل أو يستبر يدرك أنه يعقل أو يستبر لادراكه ان الشيء مكتوف له وثانياً من جهة المبدل وعلى هذا فليس كل من يعقل حقيقة يدرك ما هو العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي وكذا ليس كل من يستبر من الملاك يدرك أنه مستبر منه

### الفصل الثاني

في ان الملائكة هل يتدرون ان يغيروا ارادة الانسان

يُضَعَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملائكة يتدرون ان يغيروا ارادة الانسان فقد كتب الشارح على قول الرسول في عبرة ١: ٧ «الذي صنع ملائكته ارواحاً وخدامه لُحِب نَار» ما نصه «انما هم نارٌ لا تصادهم بالروح ولم حراقهم رذائلنا» وليس يصح ذلك الا بتغييرهم الارادة . فاذاً يستطيع الملائكة ان يغيروا الارادة

٢ وايضاً قد كتب يدا على قوله في متى ١٥ ما يخرج من الفم الخ «ان الشيطان ليس يلقي المواجس القيمة بل يضرها» وقد زاد الدمشقي على ذلك انه يلقيها فقد قال في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ ان «كل شر وكل هووى قيم فهو صادر عن الشياطين وقد اذن لهم ان يلغوا ذلك في الانسان» فكذا اذن الملائكة الاخير يلغون الاكثار الصالحة ويضرمونها . وليس يستطيعون ذلك الا بتغيير الارادة . فهم اذن يغيرون الارادة

٣ وايضاً ان الملاك ينير عقل الانسان بواسطة الصور الخيالية كما مر في الفصل الآف . وكما يجوز تغيير الملاك للخيال الخادم للعقل يجوز تغييره للشوق الحسي الخادم للارادة لانه ايضاً قوة ذات آلة جسمية . فاذاً كما ينير الملاك العقل يجوز ان يغير الارادة

لكن يعارض ذلك ان تغيير الارادة خاص بالله كقوله في ام ١٠: ٢١ « قلب الملك في يد الرب حيثما شاء يميله »

والجواب ان يقال يجوز تغيير الارادة على نحوين اولاً من الماخذ وعلى هذا لما لم تكن حركة الارادة سوى ميلها الى المراد كانت تغيير الارادة خاصاً بالله واهب الطبيعة قوة هذا الميل لانه كما ان الميل الطبيعي لا يصدر الا عن واهب الطبيعة كذلك الميل الارادي لا يصدر الا عن الله الذي هو علة الارادة. وثانياً من الخارج وهذا يحصل عند الملك بطريقة واحدة اي من الخير الحاصل في تصور العقل فاذا من تسبب بتصور شيء ليشتهى على انه خير كان بهذا الاعتبار محركاً للارادة وعلى هذا فليس يقدر ان يحرك الارادة على وجه نافذ الا الله واما الملك والانسان فانما يحركها بوجه الاقتناع كما مر في مب ١٠٦ ف ٢ على ان هناك ايضاً طريقة اخرى تحرك بها الارادة الانسانية من الخارج فهي تحرك ايضاً من الانفعالات النفسانية المتعلقة بالشوق المحسي كما تُبيل الشهوة او الغضب الارادة الى شيء وهذا الاعتبار كان الملائكة ايضاً من حيث يقدرون ان يهيئوا هذه الانفعالات النفسانية يقدرون ان يحركوا الارادة لكن ليس بالضرورة اذ لا يزال لها الخيار في قبول الانفعال النفساني او رفضه

اذ اُجيب على الاول بانه انما يقال لخدام الله بشراً او ملائكة انهم يحرقون الرذائل او يضرمون الفضائل بطريق الاقتناع

وعلى الثاني بان الشياطين ليس في قدرتهم ان يلقوا الافكار بإحداثهم اياها في الداخل لان استعمال القوة المفكرة خاضع للارادة على انه يقال للشيطان مضرم الافكار من حيث يهيج الى التفكير او الى اشتهاه ما يفكر فيه بطريق الاقتناع واثارة الاشغال النفسانية وهذه الاثارة يسماها المشتي لثباته لحدوثها في الداخل واما الافكار الصالحة فتسند الى مبدأ اعلى اي الى الله وان حصلت

### بواسطة خدمة الملائكة

وعلى الثالث بان العقل الانساني ليس يقدر في الحال الحاضرة ان يتعمل ما لم يلتفت الى الصور الخيالية واما الارادة الانسانية فتقدر ان تريد شيئاً بحسب حكم العقل لا بحسب الم الشهوة الحسية فليس حكمهما سواء

### الفصل الثالث

في ان الملاك هل يقدر ان يغير وجدان الانسان

يُخَطَّئُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير وجدان الانسان ففي كتاب النفس ٢ م ١٦١ «الخيال حركةٌ حاصلةٌ عن الحس بالفعل» ولو حصل بتغيير من جهة الملاك لم يحصل عن الحس بالفعل . فاذاً يتأني حقيقة الخيال الذي هو فعل القوة الوجدانية ان يحصل بتغيير من جهة الملاك ٢ وايضاً ان الصور الحاصلة في الوجدان لكونها روحانية هي اشرف من الصور الموجودة في المادة المحسوسة . وليس في قدرة الملاك ان يرسم صوراً في المادة المحسوسة كما تقدم في البحث الآنف ف ٢ . فاذاً ليس في قدرته ان يرسم صوراً في الوجدان وهكذا ليس في قدرته ان يغيره

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٢ «متى خالط روح آخر جاز ان يكشف له ما يعلمه باشباحه اما ليدركه هو او ليكشفه لغيره» ويظهر ان ليس في قدرة الملاك ان يخالط الوجدان الانساني وليس في قدرة الوجدان الانساني ان يدرك ما يدركه الملاك من المقولات . فيظهر اذن ان ليس في قدرة الملاك ان يغير الوجدان

٤ وايضاً ان الانسان ينزل في الرؤيا الخيالية اشباح الاشياء منزلة الاشياء انفسها وفي هذا خداع . ويستحيل ان يتسبب الملاك الصالح بالخداع فيظهر اذن انه يستحيل ان يحدث الرؤيا الوهمية بتغييره الوجدان



لكن يعارض ذلك ان ما يظهر في الاحلام فانه يرى بالرويا الخيالية. والملائكة  
يوحون بعض الامور في الاحلام كالملاك الذي ظهر ليوסף في الحلم على ما  
في متى ١ و ٢. فاذا يقدر الملاك ان يحرك انوجدان  
والجواب ان يقال ان الملاك خيراً كان اوشيراً يقدر بقوة طبعه ان يحرك  
وجدان الانسان وتحقيق ذلك انه قد مر في ف ٣ من البحث الاتف ان الطبيعة  
الجبانية تقاد للملاك في حركتها المكنية فاذا ما يمكن حدوثه عن الحركة المكنية  
التي لبعض الاجسام خاضعة لقوة الملائكة الطبيعية. وواضح ان الرؤى الخيالية  
تحدث احياناً عندنا من تحرك الارواح الجبانية والاخلاط المكني ومن ثم  
قال ارسطو عند تعليقه الرويا الحلية في كتاب النوم واليقظة ب ٣ و ٤ متى كان  
الحويان نائماً ينبعث كثير من الدم الى المبداء الحواس فتنبعث معه الحركات اي  
الآثار الباقية من حركات المحسوسات المحفوظة في الارواح الحسية وتحرك المبداء  
الحواس فتحدث الرويا كما لو كان المبداء الحواس يتحرك حيثئذ من نفس الامور  
الخارجية وقد يكون ثوران الارواح والاخلاط من الشدة بحيث تحدث هذه  
الرؤى عند المستيقظين ايضاً كما يظهر في المنومين بدار السرايم ومن شاكلهم  
فاذا كما يحدث ذلك بثوران الاخلاط الطبيعي واحياناً ايضاً بإرادة الانسان  
الذي يتخيل باختياره ما كان قد شعر به من قبل كذلك يجوز ان يحدث بقوة  
الملاك الخير او الشرير تارة مع الغيبة عن الحواس البدنية وتارة دونها  
اذما اجيب على الاول بان مبداء الخيال صادر عن الحس بالتأمل اذ لا تقدر  
ان تتشغل ما لا تشعر به بوجه لا باعتبار كونه ولا باعتبار بعثته كما ليس يقدر  
الاكده ان يتشغل اللون على انه قد يرد على الوجدان من الصور ما يجعل فعل الحركة  
الخيالية يصدر عن الآثار الباقية في الداخل كما مر في جرم الفصل  
وعلى الثاني بان الملاك يغير الوجدان لا يرسم صورة خيالية لكن حاصلة

اصلاً من قبل بالحس فهو ليس يقدر ان يحمل الاكه تمثّل الالوان بل بحركة  
الارواح والاخلاط المكانية كما تقدم في جرم الفصل  
وعلى الثالث بان ما ذُكر من مخالطة الروح الملكي للوجدان الانساني ليس  
مخالطة بالمهية بل بالاثرا الذي يحدثه في الوجدان بالطريقة المتقدمة وهو يكشف  
له ما يعلمه لكن لا بالطريقة التي بها يعلمه

وعلى الرابع بان الملاك متى احدث رؤيا خيالية فقد ينير العقل ايضاً ليدرك  
ما المراد بهذه الاشباح فلا يكون ثم شي ثمن الخداع وقد لا يتراءى في الوجدان  
بفعل الملاك الا اشباح الاشياء فقط وليس يحصل مع ذلك حيث تدّخّخ منه  
بل من نقص عقل من تراءت له تلك الاشباح كما ان المسيح لم يكن سبباً للخداع  
في ذكره للجموع اموراً كثيرة بالامثال دون ان يفسرها لهم

#### الفصل الرابع

في ان الملاك هل يقدر ان يغير الحس الانساني

يُخصّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يغير الحس الانساني  
لان الفعل الحسي هو فعل الحيوه وفعل الحيوه ليس يصدر عن مبدأ خارجي  
فاذا امتنع صدور الفعل الحسي عن الملاك

٢ وايضاً ان القوة الحسية اشرف من القوة الفاذية . ويظهر ان الملاك ليس  
يقدر ان يغير القوة الفاذية كما ليس يقدر ان يغير سواها من الصور الطبيعية .  
فاذا ليس يقدر ايضاً ان يغير القوة الحسية

٣ وايضاً ان الحس يتحرك طبعاً من المحسوس . وليس في قدرة الملاك ان يغير  
ترتيب الطبيعة كما مرّ في مب ١١٠ ف ٤ . فاذا ليس في قدرته ان يغير الحس  
بل انما يتغير الحس من المحسوس

لكن يعارض ذلك ان الملاكين اللذين قلبا سدوم « ضربا اهلها بالعمى حتى

عجزوا عن ان يجدوا الباب « كما في تك ١٩ : ١١ ومثل ذلك ورد في ٤ ملوك ٦  
عن الادرامين الذين سار بهم الشاع الى السامرة

والجواب ان يقال ان الحس يتغير على نحوين من الخارج كما اذا تغير من  
المحسوس ومن الداخل فانا نجد الحس يتغير عند ثوران الارواح والاخلاط فان  
لسان المريض لا مثله بالصغراء يجد كل شيء مرًا وقس عليه سائر المشاعر .  
وبكلا النوعين يقدر الملاك ان يغير الحس الانساني بقوته الطبيعية فهو يقدر ان  
يعرض على الحس محسوساً خارجياً متكوناً من الطبيعة او محدثاً منه كما يفعل  
عند اتخاذ جسماً على ما مر في مب ٥١ ف ٢ وكذا يقدر ايضاً ان يثير في  
الداخل الارواح والاخلاط التي منها يتغير الحس الى حالات مختلفة كما مر في  
الفصل الآنف

اذ اُجيب على الاول بانه يتمتع وجود مبدئ الفعل الحسي دون المبدئ الداخلي  
الذي هو القوة الحسية غير انه يجوز ان يتحرك ذلك المبدئ الداخلي من الخارج  
على انحاء شتى كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الملاك يقدر ان يتوسل باثارة الارواح والاخلاط في  
الداخل الى تغيير فعل القوة الفاذية وكذا ايضاً الى تغيير فعل القوة الشوقية  
والحسية وكل قوة ذات آلة جسمانية

وعلى الثالث بان فعل شيء على خلاف ترتيب الخليفة باسرها غير مقدور  
للملاك واما فعل شيء على خلاف ترتيب طبيعة جزئية فمقدور له اذ ليس خاضعاً  
لمثل هذا الترتيب وهكذا يقدر ان يثير الحس بطريقة مخصوصة على خلاف  
الطريقة العامة



### البحث الثاني عشر بعد المئة

#### في رسالة الملائكة - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الملائكة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل يرسل بعض الملائكة للخدمة - ٢ هل يرسل جميعهم - ٣ في ان الذين يرسلون هل هم وقوف بين يديه تعالى - ٤ في انهم من اية مواب يرسلون

#### التفصل الاول

في ان الملائكة هل يرسلون للخدمة

يفضلى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا يرسلون للخدمة فان كل رسالة انما تكون الى مكان معين . والانفعال العقلية لا تبين مكاناً لاث العقل يحرمه عن المكان والزمان . فاذا لما كانت الانفعال الملكية عقلية يظهر ان الملائكة لا يرسلون ليقملوا افعالهم

٢ وايضاً ان سماء عليين مكان خاص بشرف الملائكة فلو ارسلوا للخدمة لفقدوا شيئاً من شرفهم في ما يظهر وهذا محال

٣ وايضاً ان الشواغل الخارجية عائقة عن التأمل في الحكمة ومن ثمه قيل في سي ٣٨ : ٢٥ « القليل الاشتغال يحصل على الحكمة » فلو ارسل بعض الملائكة لقصاء الخدم الخارجية لما قدم ذلك في ما يظهر عن التأمل . وسعادتهم كلها قائمة بالتأمل في الله . فلو ارسلوا لفقدوا شيئاً من سعادتهم وهذا محال

٤ وايضاً ان الخدمة من شأن الادنى ولذا قيل في لو ٢٢ : ٢٧ « من اكبر المتكى » ام الذي يخدم اليس المتكى . والملائكة اعظم منا في رتبة الطبيعة فاذا لا يرسلون لخدمتنا

لكن يعارض ذلك قوله في خر ٢٣ : ٢٠ « ها انا ذا مرسل ملاكي امامك »

والجواب ان يقال ينفع مما مر في مب ١٠٨ ف ١٠٦ ان بعض الملائكة يرسلون من الله للخدمة فقد تقدم في مب ٤٣ ف ١ عند الكلام على رسالة الاقانب الالهية انه انما يقال مرسل لمن يصدر نهي ما عن آخر ليتدى ان يوجد حيث لم يكن من قبل او حيث كان من قبل ولكن على حال اخرى فيقال ان الابن او الروح القدس يرسل باعتبار صدورهم عن الاب بالاصل ويتدى ان يوجد على حال جديدة اي بالعمة او الطبيعة المتخذة حيث كان قبلاً بحضور الالهية اذ من خاصية الله ان يوجد في كل مكان لانه لما كان الفاعل الكلي كانت قدرته تتعلق بجميع الموجودات فكان موجوداً في جميع الاشياء كما مر في مب ٨ ف ١٠ على ان الملاك لكونه فاعلاً جزئياً لا تتعلق قدرته بمجموع الكائنات بل اذا تعلق باحداهم لا تتعلق بالآخر ومن ثمه اذا وجد في مكان لم يوجد في آخر - وواضح مما تقدم في مب ١١٠ ف ١ ان الملائكة موكلون بتدبير الخليقة الجسدية فاذا متى وجب فعل شيء يتعلق بخليقة جسدية بواسطة الملائكة تعلق قدرة الملاك من جديد بذلك الجسم فابتدأ ان يوجد هناك من جديد وهذا كله يحدث بامر الله فيلزم اذن مما تقدم ان الملاك يرسل من الله الا ان ما يفعله الملاك المرسل يصدر عن الله على انه المبدأ الاول الذي بامره وسلطانه يفعل الملائكة ويرجع اليه تعالى على انه النهاية القصوى وهو يفعل ذلك بوجه الخدمة لانه الخادم بمنزلة آلة عاقلة والآلة تتحرك من آخر وينتهي فعلها الى آخر ومن ثمه كانت افعال الملائكة تسمى خدماً ويقال انهم يرسلون للخدمة

اذا اُجيب على الاول بان فعلاً يقال له عقلي بمنين اولاً بمعنى كونه مستقراً في العقل كالتأمل وهذا الفعل ليس يعين نفسه مكاناً حتى ان اوغطينوس قال في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «ونحن ايضاً من حيث ندرك بالعقل امرأ انزلاً لا نكون في هذا العالم» وثانياً بمعنى كونه مرتباً ومأموراً به من العقل وواضح ان

الافعال العقلية بهذا المعنى قد تبين احياناً امكنة لانفسها  
وعلى الثاني بان اختصاص سماء عليين بشرف الملائكة انما هو بحسب نوع  
من اليانة اذ يليق ان يخص اعلى الاجرام بالطبيعة التي هي فوق جميع الاجرام  
الا ان الملاك ليس يستفيد من عليين شيئاً من الشرف فتم لم يكن موجوداً فيه  
بالفعل لا يفقد شيئاً من شرفه كما ليس يفقد الملك شيئاً من شرفه متى لم يكن  
مستقياً بالفعل على العرش الملكي اللائق بشرفه

وعلى الثالث بان الانشغال الخارجي عندنا يعوق عن صفاء التأمل لاننا نُقِل  
على الفعل بالقوى الحسية التي يعوق اشتداد افعالها افعال القوة العقلية واما  
الملاك فانه بالفعل العقلي وحده يرتب افعاله الخارجية فلم تكن افعاله الخارجية  
عائقة عن تأمله في شيء لانه متى كان احد الفاعلين قاعدة وعلة للآخر فلا  
يعوق احدهما الآخر بل يساعد ولذا قال غريغوريوس في ادياته ك ٢ ب ٢  
« متى خرج الملائكة الى خارج لا يفقدون لذة التأمل الباطن »

وعلى الرابع بان الملائكة يخدمون في افعالهم الخارجية اولاً الله وثانياً ايانا ليس لاننا  
اعلى منهم على وجه الاطلاق بل لان كل انسان او ملاك باعتبار صيرورته مع  
الله واحداً بالروح لاتصاله به هو اعلى من كل خلقية ومن ثم قال الرسول في  
فيلبي ٢ : ٣ « فليصحب كل منكم صاحبه افضل منه »

### الفصل الثاني

هل يرسل جميع الملائكة للخدمة

يُنظَر الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الملائكة يرسلون للخدمة فقد قال  
الرسول في عبر ١٤ : « جميعهم ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة »

٢ وايضاً ان اعلى المراتب مرتبة السروفين كما يتضح مما تقدم سي في م ١٠٨  
ف ٦ وقد ارسل احد السروفين ليظهر شفتي التي كما في اش ٦ فأولى اذن

ان يرسل من دونهم من الملائكة  
٣ وايضاً ان الاقانيم الالهية مجاوزة جميع مراتب الملائكة بغير تناه . وهي  
ترسل . قالوا اذن ان يرسل جميع الملائكة الاعلين  
٤ وايضاً لو كان الملائكة الاعلون لا يرسلون للخدمة الخارجية لم يكن ذلك  
الا لانهم يقضون الخدم الالهية بواسطة الملائكة الادنين . ولما كان بين كل  
ملك وملوك تفاوت كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان دون كل ملك ملك آخر  
ما عدا الملك الاخير فيلزم ان لا يرسل للخدمة الا الملك الاخير وهذا مناف  
لقوله في دانيال ١٠: ٧ « نخذه الوفاء »  
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل مستشهداً برأي  
ديونيسيوس « الاجواق العالية لا تشمل اصلاً الخدمة الخارجية »  
والجواب ان يقال ينفع مما مر في مب ١١٠ ف ١ ان ترتيب العناية الالهية  
قضى بتدبير الادنى بالاعلى ليس عند الملائكة فقط بل عند سائر الكائنات ايضاً  
على ان الله قد يسمع بالعدل عن هذا الترتيب في الامور الجسدية الى ترتيب  
اعلى اي باعتبار ما يوافق اظهار النعمة فهو قد تولى بنفسه ابراء الإله وبعب  
لعازر دون شيء من افعال الاجرام السماوية وكذا الملائكة لا خيار ولا الاشرار  
ايضاً يستطيعون ان يفعلوا شيئاً في هذه الاجسام المشاهدة من دون فعل  
الاجرام السماوية كمقد سحب مطر ونحو ذلك ولا يشك أحد في ان الله  
يستطيع ان يوحى الى الناس بعض الامور مباشرة دون توسط الملائكة وان الملائكة  
الاعلين يستطيعون ذلك دون توسط الملائكة الادنين وبهذا الاعتبار صار  
بعض الى انه باعتبار الشريعة العامة لا يرسل الملائكة الاعلون بل الادنون  
فقط ولكن قد يرسل الاعلون ايضاً باذن الهي مخصوص على ان هذا القول  
بعيد عن الصواب في ما يظهر لان ترتيب الملائكة يعتبر بحسب مواهب النعمة

وليس فوق ترتيب النعمة ترتيب آخر فيعدل عنه اليه كما يعدل عن ترتيب الطبيعة الى ترتيب النعمة ويجب ان يعتبر ايضاً ان ترتيب الطبيعة يعدل عنه عند فعل الميزات لاجل تقرير الايمان الذي لا يفيد فيه شيئاً المدول عن الترتيب الملكي لتعذر معرفته به - وايضاً فليس من الخدم الالهية ما هو من العظم بحيث يتعذر قضاؤه بواسطة المراتب السافلة ومن ثم قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره « الذين ينجرون بالعظام يقال لهم رؤساء ملائكة ولذلك أرسل جبرائيل رئيس الملائكة الى مريم العذراء » مع ان هذا كان اعظم الخدم الالهية كافة ولهذا يجب ان يوافق مطلقاً على قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب « لا يرسل الملائكة الاعلون اصلاً للخدمة الخارجية »

إذا اوجب على الاول بانه كما ان بعض رسالات الاقانيم الالهية مرئية تتعلق بالخلقية الجسمية وبعضها غير مرئية تحصل باعتبار بعض الآثار الروحية كذلك بعض رسالات الملائكة يقال لها خارجية وهي ما كان الفرض منها تأدية خدمة تتعلق بالجسمانيات وباعتبار هذا النوع من الرسالة ليس يرسل جميع الملائكة ومنها داخلية باعتبار بعض الآثار العقلية اي من حيث ينير ملائكة ملاكاً وباعتبار هذا النوع من الرسالة يرسل جميع الملائكة - او يقال ان مراد الرسول بذلك اثبات كون المسيح اعظم من الملائكة الذين بهم أعطيت الشريعة دلالة على فضل الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة وهكذا ليس يجب حمل الآ على ملائكة الخدمة الذين بهم أعطيت الشريعة

وعلى الثاني بان مذهب ديونيسيوس على ما في الموضع المتقدم ذكره ان الملاك الذي أرسل لتطهير شفتي النبي كان من الملائكة الادين وانما قيل له سرف اي محرق بالاشتراك لانه كان اتق ليحرق شفتي النبي - او يقال ان الملائكة الاعلين يبدلون المواهب الخاصة التي يسمون منها بواسطة الملائكة الادين فيكون قوله



ان احد السروفين طهر بالثار شفتي النبي لانه فعل ذلك بنفسه مباشرة بل لان ملاكا ادى فعله بقوة كما يُسند حلُّ احد الناس الى البابا وان فعل ذلك بواسطة آخر

وعلى الثالث بان الاقانيم الالهية لا ترسل للخدمة بل انما تطلق عليها الرسالة بالاشتراك كما يتضح مما مر في جرم الفصل وفي مب ٤٣

وعلى الرابع بان في الخدم الالهية درجات مختلفة فلا مانع من ان يرسل لمباشرة الخدم ملائكة متفاوتون ايضا بحيث يرسل الاعلون للخدم العالية والادنون للخدم السافلة

### الفصل الثالث

هل جميع الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله

يُخَصَّلُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين يرسلون يقفون ايضا بين يدي الله فقد قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل « فالملائكة اذن يرسلون ويقفون بين يدي الله لانه اذا كان الروح الملكي محصورا فليس الروح الاعظم التي هو الله محصورا »

٢ وايضا ان ملاك طوبيا ارسل للخدمة وقد قال في طو ١٢ : ١٥ « انا هو رافائيل الملاك احد السبعة الواقفين امام الله » فاذا الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله

٣ وايضا كل ملاك سعيد فهو اقرب الى الله من الشيطان . والشيطان يقف بين يدي الله كقوله في ايوب ١ : ٦ « لما وقف بنو الله امام الرب قام الشيطان ايضا بينهم » فاذا اولى ان يقف بين يديه تعالى الملائكة الذين يرسلون للخدمة ٤ لو كان الملائكة الادنون لا يقفون بين يدي الله لم يكن ذلك الا لانهم لا يتلقون الانارات الالهية مباشرة بل بواسطة الملائكة الاعلين . على ان كلا

من الملائكة يتلقى الانارات الالهية بواسطة ملائكة اعلى ما عدا اعلى الجميع فيلزم  
اذن ان ليس يقف بين يدي الله الا الملاك الاعلى فقط وهذا منافى لقوله في  
دا ١٠ : ٧ « تخدمه الوف الوف وتقف بين يديه ربوات ربوات » فأذا الذين  
يرسلون ايضا يقفون بين يدي الله

لكن يمارض ذلك ما قاله غريغوريوس في اديياته ك ١٧ ب ٩ عند كلامه على  
قوله في ايوب ٢٥ : هل من عدد لجنوده : ونصه « تقف بين يدي الله تلك  
القوات التي لا تخرج لا بلاغ الناس بعض الامور » فأذا اولئك الذين يرسلون  
للخدمة لا يقفون بين يدي الله

والجواب ان يقال يعمل الملائكة فحين وقفا وخداما على مثال الذين  
يتصلون بخدمة احد الملوك فان منهم من يقف دائما بين يديه ويتلقى اوامره  
مباشرة ومنهم من تبلغ اليه الاوامر الملكية بواسطة الوقوف بين يديه كمن يتولى  
ادارة المدن وهؤلاء يقال لهم خدام لا وقوف وعلى هذا يجب ان يعتبر ان  
جميع الملائكة يرون القات الالهية مباشرة ومن ثم قال غريغوريوس في اديياته  
ك ٢ ب ٣ « الذين يرسلون للخدمة الخارجية لاجل خلاصنا يستطيعون دائما ان  
يقفوا بين يدي الله ويروا وجه الآب » الا انه ليس يستطيع جميع الملائكة ان  
يدركوا غوامض الاسرار الالهية في ضياء القات الالهية بل انما يدركها الاعلون  
فقط وبهم تكشف للادنين . وبهذا الاعتبار كانت الوقوف خاصة بالملائكة  
الاعلون ذوي الطبقة الاولى المخصوصة بالاستارة من الله مباشرة كما قال  
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الاول والاعتراض الثاني اللذين ينهضان  
باعتبار الضرب الاول من الوقوف بين يدي الله  
واجب على الثالث بانه لم يقل ان الشيطان وقف بين يدي الله بل انه قام

بين الواقفين لانه هوان فقد السعادة لم يقدم ذلك الطيعة المائلة للملائكة  
كما قال غريغوريوس في اديانته ك ٢ ب ٢  
وعلى الرابع بان جميع الواقفين بين يدي الله يرون بعض الاشياء مباشرة  
في ضياء النوات الالهية ولهذا يقال ان الطبقة الأولى كلها مخصوصة بالاستشارة  
من الله مباشرة غير ان الاعلى منهم يدركون أكثر مما يدركه الادنون ويتبرون  
فيهم الآخريين كما ان بعض الوقوف بين يدي الملك يعلم من اسرار أكثر مما  
يعلمه البعض الآخر

### ألفصل الرابع

مل يرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية

يخصى الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع ملائكة الطبقة الثانية يرسلون  
لان الملائكة كلهم اما يقفون بين يدي الله او يخدمونه كما في دانيال ٠٧ وملائكة  
الطبقة الثانية لا يقفون بين يدي الله لانهم يستيرون بملائكة الطبقة الأولى كما  
قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٨ فاذا جميع ملائكة الطبقة  
الثانية يرسلون للخدمة

٢ وايضاً قال غريغوريوس في اديانته ك ١٧ ب ٩ «الذين يخدمون الله  
أكثر من الذين يقفون بين يديه» ولو كان ملائكة الطبقة الثانية لا يرسلون  
جميعاً للخدمة لم يكن ذلك صحيحاً . فاذا جميع ملائكة الطبقة الثانية يرسلون  
للخدمة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره «السيادات  
اجل من ان تكون خاضعة بوجه من الوجوه» والرسالة للخدمة من قبل الخاضع  
فاذا لا ترسل السيادات للخدمة  
والجواب ان يقال ان الرسالة للخدمة الخارجية تليق حقيقة بالملك من

حيث يفعل بأمر الله ما يتعلق بخلقته جسيانية على ما مر في ف ١ وهذا راجع  
الى قضاء الخدمة الالهية - وخاصيات الملائكة تظهر من اسمائهم كما قال ديونيسيوس  
في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ و ٨ ومن ثم انما يرسل للخدمة الخارجية ملائكة  
تلك المراتب البالغة اسماؤها على شيء من الانقاذ - واسم السادات ليس يدل  
على شيء من الانقاذ بل على تدبير ما يجب انفاذه والامر به - فقط لكن اسماء  
المراتب السفلى تدل على شيء من الانقاذ فان اسمي الملائكة وروساء الملائكة  
موضوعان من معنى الابلاغ واسمي القوات والساطين يتضمنان نسبة الى فعل  
ما ومن شأن الرئيس ايضا ان يكون المقدم بين العاملين كما قال غريغوريوس  
في خط ٣٤ على الانجيل - وعلى هذا فالرسالة للخدمة الخارجية خاصة بهذه المراتب  
الخمس لا بالمراتب الاربع العالية

اذا اوجب على الاول بان السادات تسمى الملائكة الخادمين لا بمعنى  
انهم منفذون الخدمة بل بمعنى انهم مدبرون وامرون بما يجب ان يفعله آخرون  
كالمهندسين الذين لا يفعلون يديهم شيئا بل يدبرون ويأمرون بما يجب ان  
يفعله غيرهم

وعلى الثاني بان عدد الوقوف بين يدي الله والخدام يميز فيه اعتباران  
فقد قال غريغوريوس ان الخدام اكثر من الوقوف لانه لم يحل قوله «تخدمه»  
الوقوف «على معنى التضعيف بل على معنى التبعية فهو بمثابة قوله الوقوف  
من عدد الاول فيكون عدد الخدام غير محصور دلالة على زيادته بخلاف عدد  
الوقوف فانه محصور لقوله بعد ذلك «ويقف بين يديه ربوات ربوات» وهذا  
يشتمل على اعتبار الافلاطونيين الذين كانوا يقولون كلما كانت بعض الاشياء  
اقرب الى المبدأ الاول الواحد كانت اقل عددا كما انه كلما كان العدد اقرب  
الى الوحدة كان اقل وهذا القول صحيح باعتبار عدد المراتب لان مراتب الخدام

سبب و مراتب الوقوف ثلاث . واما ديونيسيوس فقد قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٤ ان كثرة الملائكة مجاوزة لكل كثرة مادية بمعنى انه كما ان الاجرام العالية مجاوزة في عظمتها الاجرام الساقطة الى ما يكاد يخرج عن حد الاستقصاء كذلك الطبائع العالية المجردة مجاوزة في كثرتها جميع الطبائع الجسمية لان الافضل يقصده الله قصداً اخصاً ويجعله في عددٍ او فرو على هذا يكون الوقوف اكثر من الخدام لكونهم اعلى منهم وهذا الاعتبار يحتمل قوله « الوُفُ الوُفُ » على معنى التضعيف فيكون بمثابة قوله الوُفُ متكررة الوُفُ مراتب ولما كانت مئة عشرة ألفاً فلو قيل مئات ربوات لدل ذلك على ان عدد الوقوف مساوٍ لعدد الخدام ولكنه قيل « ربوات ربوات » فدل ذلك على ان عدد الوقوف اوفر كثيراً من عدد الخدام وليس المراد مع ذلك من هذا العدد ان عدد الملائكة على قدره فقط بل هو اعظم من ذلك جداً لمجاوزته كل كثرة مادية وهذا يدل عليه مضاعفة الاعداد الكبرى اى المرات والمئات والالوف قاله ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره

### المبحث الثالث عشر بعد المئة

#### في حراسة الملائكة الاخيار - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في حراسة الملائكة الاخيار وعناية الملائكة الاشرار والبحث في الاول يدور على ثمانية مسائل - ١ هل يحرس الملائكة الناس - ٢ هل يوكل بكل انسان ملاك يحرسه - ٣ هل الحراسة خاصة بادنى المراتب الملكية فقط - ٤ هل يلقى بكل انسان ان يكون له ملاك حارس - ٥ متى تبدى حراسة الملاك للانسان - ٦ في ان الملاك هل يحرس الانسان دائماً - ٧ هل يؤمله هلاك المحروس - ٨ هل يختص الملائكة بسبب الحراسة

## الفصل الأول

في ان الملائكة هل يحرسون الناس

يُخْتَلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة لا يحرسون الناس اذا انما  
يُوكَل الحراس ببعض لانهم لا يقدرُونَ او لا يعرفُونَ ان يحرسوا انفسهم  
كالاطفال والمرضى . والانسان يقدر باختياره ان يحرس نفسه ويعرف ذلك  
بمعرفة الطبيعة للسرعة الطبيعية . فاذا ليس يحرس الملائكة الانسان

٢ وايضاً حيث تكون حراسة اقوى فليس في حراسة اضعف فائدة في ما  
يظهر . والله يحرس الناس كقوله في مز ١٢٠ : ٤ « ان حارس اسرائيل لا يؤمن  
ولا ينام » فاذا لا حاجة الى حراسة الملائكة للانسان

٣ وايضاً ان هلاك المحروس يُطل بالمال الحارس ومن ثمة قيل لبعضهم  
في ٣ ملوك ٢ : ٣٩ « احرس هذا الرجل وان اُفْلَتْ منك تكون نفسك بدلاً  
من نفسه » وفي كل يوم يهلك كثير من الناس بسقوطهم في الخطيئة مع قدرة  
الملائكة على مساعدتهم اما بالتجلي لم على وجه محسوس او بفعل المعجزات او بما  
يشبه ذلك فلو كان الملائكة موكلين بحراسة الناس لكانوا مهملين ما يجب عليهم  
وهذا بين البطلان . فاذا ليس الملائكة حراساً للناس

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ٩ « اوصى ملائكته بك ليعرسوك في  
جميع طرقك »

والجواب ان يقال ان العناية الالهية قضت في جميع الاشياء بان المتحركات  
والمتغيرات تُحرك وتُدبر بما ليس متحركاً وما ليس متغيراً كما تحرك وتُدبر جميع  
الجبائيات بالجوهر الروحانية والغير المتحركة والاجرام السفلية بالاجرام العلوية  
الغير المتغيرة في جوهرها بل نحن ايضاً نتدبر في النتائج التي تقدر ان نرى فيها

اراء مختلفة بالمبادئ المقررة عندنا على وجه راسخ. وواضح أن معرفة الانسان  
وميله في افعاله يجوز ان يتغيرا على انحاء متكثرة ويتعدا عن سنن الخير ولذا  
وجب ان يوكل الملائكة بحراسة الناس فيتدبر الناس ويحركوا بهم الى الخير  
اذا اجيب على الأول بان الانسان يقدر باختياره ان يحبب الشرائع اجتناباً  
يسيراً لكن لا اجتناباً كافياً فان اهواء نفسه المتكثرة تُضعِف ميله الى الخير  
وكذا المعرفة الاجمالية للشريعة الطبيعية المرسومة في الانسان طبعا تسد الانسان  
قليلاً نحو الخير لكن لا تسد كافيًا فقد يمرض للانسان ان يخطئ على انحاء  
متكثرة في تطبيقه مبادئ الشرع الكلية على الاعمال الجزئية ومن ثم قيل في  
حك: ٩: ١٤ « افكار البشر ذات اجسام وصائرنا غير راسخة » ولهذا كان الانسان  
في حاجة الى حراسة الملاك

وعلى الثاني بان فعل الخير يقتضي امرين احدهما ميل الارادة الى الخير  
وهذا يحصل عندنا بملكة الفضيلة الخلقية والثاني ان يجد العقل طرقاً ملائمة  
لتكميل خير الفضيلة وهذا قد جعله الفيلسوف الى الفطنة كما في الخلقيات  
ك: ١٠ ب ٨ وك ٦ ب ١٢. فالله باعتبار الاول يحرس الانسان مباشرة باياته اياه  
النعمة والفضائل وباعتبار الثاني يحرسه من حيث هو المدير الكلي الذي يبلغ  
تدبيره اليه بواسطة الملائكة كما مر في مب ١١١ ف١

وعلى الثالث بان الناس كما يعرضون عن غريزة الخير بسبب شهوة الخطيئة  
كذلك يعرضون عن ارشاد الملائكة الاخيار التي يحصل لهم على وجه  
غير مرئي بانارة الملائكة ايام لفعل الخير فاذا ليس يجب تعليل هلاك الناس  
باهمال الملائكة بل بشرية الناس واما تجلبهم احياناً للناس على وجه مرئي  
بخلاف الشريعة العامة فهو من نعمة الهية خاصة على حد فعل الميزات ايضاً  
بخلاف ترتيب الطبيعة

## ألفصل الثاني

هل لكل انسان ملاك يحرسه

يُخْفَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس لكل انسان ملاك يحرسه فان الملاك أقدر من الانسان . وان انساناً واحداً يكفي لحراسة كثير من الناس . فإذا أولى ان يقدر ملاك واحد على حراسة كثير من الناس ٢ وايضاً ان الاعلى يوجه الأدنى الى الله بالاطلاق كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة انيعة ب ٣ ولما كانت جميع الملائكة متفاوتة كما مر في مب ١٠٨ ف ٣ كان ملاك واحد فقط مباشراً للناس دون توسط ملاك آخر . فإذا انما يحرس الناس مباشرة ملاك واحد فقط

٣ وايضاً ان الملائكة الاعظمين يُفوض اليهم الوظائف العظمى وليس حراسة احد الناس وظيفة أعظم من حراسة الآخر لتساوي الناس جميعاً في الطبيعة فإذا لما كان جميع الملائكة متفاوتين في درجاتهم كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ه يظهر ان ليس لكل انسان ملاك يحرسه لكن يعارض ذلك ان ابرونيوس كتب في شرحه قول متى ١٨ ان ملائكتهم في السماوات إلاية ما نصه « ان النفوس البشرية لمي من عظم الشرف بحيث ان لكل منها ملاكاً موكلاً بحراستها منذ ولادتها »

والجواب ان يقال لكل انسان ملاك موكلاً بحراسته وتحقيقه ان حراسة الملائكة نوع من انفاذ عناية الله بالناس وعناية الله بالناس مختلفة عنها بسائر المخلوقات الفاسدة لاختلاف نسبة الناس وسائر المخلوقات الفاسدة الى عدم الفساد فان الناس ليسوا منزّهين عن الفساد في نوعهم فقط بل في صور افرادهم ايضاً اي في قوسهم الناطقة وهذا تمتع في سائر الفاسدات . وواضح ان عناية الله تتعلق اصالةً بالباقيات واما القانيات فانما تتعلق بها من حيث توجيهها الى



البقيات فنسبتها اذاً الى كل فرد من الناس كسبتها الى كل جنس او نوع من الفاسدات وقد صار غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل الى ان لكل جنس من الكائنات مرتبة موكلّة به فالسلاطين مثلاً موكلّة بطرد الشياطين والقوات موكلّة بفعل المعجزات في الامور الجسدية ويحتمل ان يكون لكل نوع ملائكة من ملائكة رتبة واحدة موكلّ به فاذاً من مقتضى الصواب ايضاً ان يكون لكل انسان ملائكة موكلّ بحراسته

اذً ااجيب على الاول بان الانسان يُحرس على نحوين احدهما من حيث هو فرد وبهذا الاعتبار يجب للانسان الواحد حارس بل ربما وكل به حراس والثاني من حيث هو جزء مجتمع ما وبهذا الاعتبار يوكل بحراسة المجتمع كله انسان واحد يكون من شأنه ان يعنى بما يتعلق بكل فرد بالنسبة الى المجتمع كله كالأعمال الخارجة التي ترتب عليها بيان الآخرين او معترتهم والملائكة تؤكل بحراسة الناس حتى في المحبوبات والحنايا المتعلقة بخلاص كل منهم في نفسه فاذاً لكل انسان ملائكة موكلّ بحراسته

وعلى الثاني بان من الاشياء ما يستنير فيه من الله مباشرة جميع ملائكة الطبقة الأولى كما مر في المبحث الآنف ٣ ومنها ما يستنير فيه من الله مباشرة العلون منهم فقط وهم يكشفونه للادين وكذا يقال في المراتب الساقطة ايضاً فمن الاشياء ما يستنير فيه الملاك الأدنى من الملاك الأعلى ومنها ما يستنير فيه من أقرب من فوقه اليه فاذاً يجوز ايضاً ان يبر احد الملائكة الانسان مباشرة وان كان دونه ملائكة يستنرون منه

وعلى الثالث بان الناس وان تساوا في الطبيعة لكن فيهم شيئاً من التفاوت من حيث يساق بالنهاية الالهية بعضهم الى غاية اعظم وبعضهم الى غاية احقر كقوله في نبي ٣٣ : ١٢ « الرب ميز بينهم بسعة علم فمنهم من باركه

واعلاؤه... ومنهم من لته وخفضه» وهكذا تكون حراسة انسان وظيفة اعظم من حراسة آخر

### الفصل الثالث

في ان حراسة الناس هل هي خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط يُنصَحُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان حراسة الناس ليست خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط فقد قال الذهبي التم في خط ٦٠ على متى ليس المراد في قولهم ملائكتهم في السماوات الآية مطلق الملائكة بل الملائكة الاعلى . فاذا الملائكة الاعلى يحرسون الناس

٢ وايضا قال الرسول في عبر ١٤:١ ان الملائكة «يرسكون للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص» وهذا يظهر منه ان القرض من رسالة الملائكة حراسة الناس . وقد مر في البحث الآنف ف ٤ ان مراتب خمساً تُرسَل للخدمة الخارجة . فاذا جميع ملائكة هذه المراتب الخمس تتولى حراسة الناس ٣ وايضا ان اعظم شيء ضرورة حراسة الانسان في ما يظهر هو طرد الشياطين وهو اخص شيء بالسلطين كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل وفعل المعجزات وهو خاص بالقوات فاذا تتولى هاتان المرتبتان الحراسة وليست خاصة بالمرتبة السفلى فقط

لكن يعارض ذلك ان حراسة البشر تُخص في مز ١١٠ بالملائكة الذين مرتبتهم ادنى المراتب كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ والجواب ان يقال ان حراسة الانسان ضربان كما مر في الفصل الآنف احدهما جزئية من حيث ان لكل انسان ملاكاً يتولى حراسته وهذه خاصة بادنى المراتب الملكية التي من شأنها ابلاغ الامور الحقيقية على ما قال غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره واحقر شيء في وظائف الملائكة العناية بما يرجع الى

خلاص الانسان الفرد . والثانية كلية وهي متكررة بحسب اختلاف المراتب  
لانه كلما كان الفاعل اعم كان اعلى وعلى هذا فحراسة الجماعة البشرية الى مرتبة  
الرئاسات او رومساء الملائكة ومن ثمَّ يقال لميخائيل الذي نسميه رئيس الملائكة  
احد الرومساء كما في دا ١٠ وحراسة جميع الطبائع الجسمية ايضاً الى القوات  
وحراسة الشياطين ايضاً الى السلاطين وحراسة الارواح الخيرة ايضاً الى  
الرئاسات او السادات على ما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل  
اذاً اجيب على الاول بانه يُحتمل ان يكون مراد الذهبي القم في قوله  
المورد الملائكة الاعلى من ادنى المراتب الملكية لان في كل مرتبة اوائل واواسط  
واواخر كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب و يُحتمل ان يكون  
الملائكة الاعلى موكلين بحراسة المتخفين من الله لدرجة من الجسد اعلى  
وعلى الثاني بان ليس جميع الملائكة الذين يرسلون موكلين بحراسة كل  
انسان بل بعض المراتب موكلة بالحراسة الكلية على تفاوت في الاكثر والاقل  
كما مرَّ قريباً

وعلى الثالث بان الملائكة الاذنين ايضاً يمارسون وظائف الاعلى من  
حيث يشتركون في شيء من مواهبهم ونسبتهم اليهم كنسبة منفذي قدرتهم وبهذا  
الاعتبار يقدر جميع ملائكة المراتب السفلى ايضاً ان يطردوا الشياطين ويفعلوا  
المنجيات

### الفصل الرابع

في انه هل لجميع الناس ملائكة حارسه

يُنضًى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس لجميع الناس ملائكة حارسه فقد  
قبل عن المسيح في فيلبي ٢ : ٧ « صائراً في شبه البشر وموجوداً كبشر في  
الهيئة » فلو كان لجميع الناس ملائكة حارسه لكان للمسيح ايضاً ملاك حارسه

وهذا غير لائق في ما يظهر لان المسيح اعظم من جميع الملائكة فاذا ليس لجميع الناس ملائكة حارسة

٢ وايضاً ان آدم كان اول البشر كافة . وهو لم يكن محل لحراسة ملائكة له في حال البرادة على الاقل اذ لم يكن في تلك الحال مخفوقاً بشيء من الاخطار . فاذا ليس يتولى الملائكة حراسة جميع الناس

٣ وايضاً ان الغرض من حراسة الملائكة للناس هو ابلاغهم الحياة الخالدة وحضهم على احسان العمل وكفائتهم شروثبات الشياطين . والناس المعلوم هلاكهم بغير سابقين لن يلقوا الحياة الخالدة والكفرة وان عملوا الخير احياناً لكنهم لا يحسنون عمله اذ لا يعملونه بنية مستقيمة فان الايمان هو قوام النية كما قال اوجسطينوس في مقدمته على مز ٣١ وعجيء المسيح النجال سيكون بعمل الشيطان كما في ٢ تس ٢ . فاذا ليس لجميع الناس ملائكة حارسة

لكن يمارض ذلك قول ايروديس الموردي في معارضة الفصل الثاني من هذا البحث وهو ان لكل نفس ملاكاً موكلًا بحراستها

والجواب ان يقال ان مثل الانسان في هذه العاجلة مثل مسافر في سبيل الى وطنه وهو في هذا السبيل مخفوف باخطار داخلية وخارجية كقوله في مز ٤: ١٤١ « اخفوا لي نفاً في الطريق الذي كنت سالكاً فيه » وكما يوكل بالناس السالكين في سبيل غير مأمن من يجرئهم كذلك يوكل بكل انسان ما دام مسافراً ملائكة حارس ومتى اتم السبيل فارقه الملاك الحارس ورافقه في السماء ملائكة مشارك له في ملك النعيم وفي جهنم شيطان مغرّب

اذ اوجب على الاول بان المسيح باعتبار كونه انساناً كان متدبراً من كلمة الله مباشرة فلم يكن به حاجة الى حراسة الملائكة وهو ايضاً باعتبار النفس كن مدركاً وباعتبار انفعال البدن كان مسافراً وبهذا الاعتبار لم يكن مفتقراً الى

ملك حارس على انه اعلى منه بل الى ملاك خادم على انه ادنى منه ومن ثم قيل في متى ١١: ٤ ان « ملائكة جاءته فصارت تخدمه »

وعلى الثاني بان الانسان لم يكن في حال البرورة في خطر داخلي لان جميع الاشياء كانت مترتبة في الناخل كما مر في مب ٩٥ ف ٤ بل كان في خطر خارجي بسبب مكاييد الشيطان كما ثبت بالفعل ولهذا كان في حاجة الى حراسة الملائكة

وعلى الثالث بان المعلم هلاكهم يعلم ساق والكفرة والمسيح الدجال كما لا يفقدون مساعدة النطق الطيبي الداخلية كذلك لا يفقدون المساعدة الخارجية المبذولة من الله للطبيعة البشرية باسرها وهي حراسة الملائكة التي وان لم تسعدهم على استحقاق الحياة الخالدة بالاعمال الصالحة لكنها تسعدهم على مجابهة بعض الشرور الممكن ان يضرروا بها انفسهم وغيرهم لان الملائكة الاخيار لا يمكن الشياطين ايضاً من جميع الاضرار التي يرومونها وكذا المسيح الدجال لا يحيد كل ما يشاؤه من المضار

### الفصل الخامس

في ان الملاك هل يتولى حراسة الانسان منذ ولادته

يُنقَضُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لا يتولى حراسة الانسان منذ ولادته فان الملائكة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما قال الرسول في عبرا : ١٤ : والناس يشرعون في وراثة الخلاص حين يعمدون . فاذا انما يتولى الملاك حراسة الانسان منذ عمامه لا منذ ولادته

٢ وايضاً ان حراسة الملائكة للناس انما هي انارتهم ايام بطرقة التعليم وليس للاطفال قيل بالتعليم لعدم تمييزهم . فاذا لا تتولى الملائكة حراسة الاطفال ٣ وايضاً ان الاطفال الذين في الارحام يكون لهم في مدة من الزمان نفس

ناطقة كما يكون لم ذلك أيضاً بعد الولادة من الارحام . وليس لم مدة وجودهم في الارحام ملائكة موكلّة بحراستهم في ما يظهر لان خدمة الكنيسة أيضاً لا يمنعونهم الاسرار . فإذا ليس يتولى الملائكة حراسة الناس حالاً منذ ولادتهم لكن يمارض ذلك قول ايرونيمس في الموضع المتقدم ذكره « ان لكل نفس منذ اول ولادتها ملاكاً موكلّاً بحراستها »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين كما قال اوريجانوس في خطبته ٢ علي متى فذهب بعض الى ان الملاك يتولى حراسة الانسان منذ العمداد وذهب آخرون الى انه يتولاه منذ الولادة واقره ايرونيمس في الموضع المتقدم ذكره وهو القول الاحق لان النعم التي يولها الله الانسان من حيث هو مسيحي تبدي من العمداد كتناول الاوغارستيا ونحوه واما ما يوليه اياه من حيث هو ذو طبيعة ناطقة فيولاه منذ حصول هذه الطبيعة له بالولادة وهذه النعمة هي حراسة الملائكة كما ينفع مما تقدم في ف اوء فالانسان اذن له منذ ولادته ملاك موكل بحراسته

اذ اوجب على الأول بانه اذا اعتير حصول أثر الحراسة الاخير الذي هو ادراك الميراث فالملائكة انما ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص فقط . الا انه لا تنفي مع ذلك خدمة الملائكة عن الآخرين لانها وان لم يكن لها فيهم قوة على افازتهم بالخلاص الا ان لها قوة على تجنبهم شروراً كثيرة وعلى الثاني بان أمر الحراسة الأقصى والاصل هو الانارة في التعليم الا ان لها أيضاً آثاراً اخرى كثيرة تلام حال الاطفال وهي طرد الشياطين ودفع مضار اخرى جسمانية وروحانية

وعلى الثالث بان الطفل ما دام في رحم امه لا يكون منفصلاً عنها تمام الانفصال بل لا يزال متصلاً بها بصلته ما وجزءاً منها على نحو ما كما ان الثمرة

ما دامت في الشجرة فهي جزء منها ولذا يُحتمل أن يكون الملاك الحارس الوالدة حارساً أيضاً للجنين الذي في رحمها ولكنه متى وُلِدَ فأنفصل عن والدته عيّن له ملاك حارس قاله ابرونيمس في الموضع المذكور

### الفصل السادس

في ان الملاك الحارس هل يترك الانسان احياناً

يُنْتَظَرُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الملاك الحارس قد يترك احياناً الانسان الموكل بحراسته في ارا ٥: ٥١ بلسان الملائكة «عالمنا بابل فلم تَسَفْ فلهجرها» وفي اش ٥: ٥ «أزبل سياجه فيكون مدوساً» اي حراسة الملائكة كما في الشارح

٢ وايضاً ان حراسة الله أصل من حراسة الملاك وقد يتركه الله الانسان احياناً كقوله في مز ١٠٢: ١ «يا الله الهي انتظر اليّ لماذا تركتني» فإذا بالاولى يتركه الملاك الحارس

٣ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «متى كان الملائكة معنا لا يكونون في السماء» وقد يكونون احياناً في السماء فإذا قد يتركونا احياناً لكن يعارض ذلك ان الشياطين يحاربوننا دائماً كقوله في ١ بطرس ٥: ٨ «يا ابليس خصمك كالاسد الزائر يحول ملتصقاً من يثلمه» فإذا بالاولى يحرصنا الملائكة الاخير دائماً

والجواب ان يقال ان حراسة الملائكة انما هي نوع من افاض العناية الالهية في الناس كما يتضح مما تقدم في ف ٢ وواضح ان ليس احد من اناس ولا شيء من الاشياء خارجاً بالكلية عن العناية الالهية فان كل شيء يتعلق به العناية الكمية بالموجودات على قدر حصته من الوجود. وانما يقال ان الله بحسب ترتيب عنايته يترك الانسان من حيث يسمح بحدوث نقص فيه من جهة العقاب او

الذنب فلذا اذن يجب ان يقال ان الملاك الحارس ليس يترك الانسان بالكلية بل قد يتركه في شيء ايم من حيث لا يمنع وقوعه في بلية او خطيئة على مقتضى ترتيب الاحكام الالهية وبهذا المعنى يقال ان الملائكة تركت بابل وبيت اسرائيل لان الملائكة حراسهما لم يمنعوا نزول البلاء بهما .  
وبذلك نجعل الجواب على الاعتراض الأول والثاني  
واجب على الثالث بان الملاك وان ترك الانسان احياناً باعتبار المكان لا يتركه باعتبار اثر الحراسة لانه متى كان ايضاً في السماء يعرف ما يحدث للانسان وهو لا يحتاج في الحركة المكانية الى فسخة من الزمان بل يقدر ان يحضر حالاً

### الفصل السابع

في ان الملائكة على يتالمون من شرور الذين يحرسونهم  
يُختص الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يتالمون من شرور الذين يحرسونهم في اش ٧: ٣٣ « سبكي ملائكة السلام بكاءً مرّاً » . والبكاء هو علامة الألم والحزن . فاذا يتالم الملائكة من شرور الذين يحرسونهم  
٢ . وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ « انما نجزننا ما يحدث على رغبنا » . وهلاك الانسان المحروس يحدث على رغم الملاك الحارس . فاذا  
يجزن الملائكة من هلاك البشر

٣ وايضاً كما ان الحزن هو ضد الفرح كذلك الاثم هو ضد التوبة . والملائكة تفرح بقوة الائم فهي اذن تجزن من اثم البار  
٤ وايضاً قال اوريجانوس في شرحه قول سفر العدد ١٨ كل ما يقدمونه من بواكير الآية « يدعى الملائكة الى القضاء ليُرَى ما اذا كان سقوط الناس من اهلهم او من تواني الناس » . ويحق لكل ان يتالم من الشرور التي من اجلها



يُدعى الى القضاء . فالملائكة اذا يتلون من آثام الناس  
 لكن يمرض ذلك ان ليس من سعادة كاملة حيث يكون الحزن والالام ومن  
 ثم قيل في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعد موت ولا نوح ولا صراخ ولا ألم »  
 وسعادة الملائكة كاملة فاذا لا يتلون من شيء  
 والجواب ان يقال ليس يتلم الملائكة من آثام الناس ولا من عذابهم فان  
 الحزن والالام لا يتعلقان الا بما يصاد الارادة كما قال . اوغسطينوس في الموضع  
 المتقدم ذكره وليس يحدث في العالم شيء مضاد لارادة الملائكة وسائر القديسين  
 لان ارادتهم موافقة تمام الموافقة لترتيب العدل الالهي وليس يحدث في العالم الا  
 ما يقضي به او يسمح به . العدل الالهي ومن ثم اذا اعتبرنا الامر على وجه  
 الاطلاق فليس يحدث في العالم شيء على خلاف ارادة القديسين فقد قال  
 الفيلسوف في الخلفيات ل ٣ ب ١ انما يقال ارادي مطلقا لما يريد مريد على  
 وجه الخصوص باعتبار حالة فعله اي باعتبار جميع قوائمه وان لم يكن اراديا اذا  
 اعتبر بالاجمال كما ان التوفي لا يريد انقاء البضاعة في البحر اذا اعتبر ذلك  
 بالاطلاق والاجمال لكنه يريد متى كانت النجاسة في خطر فهو ارادي باكثر  
 مما هو غير ارادي كما قيل في الموضع المشار اليه . وعليه فالملائكة لا يريدون  
 آثام الناس وعقابهم بالاطلاق والاجمال لكنهم يريدون ان يرمى في ذلك  
 ترتيب العدل الالهي الذي بحسبه يذوق بعض العقاب ويسمح لبعض باقتواف  
 الاثم  
 اذا اُجيب على الاول بانه يجوز ان يكون المراد بالملائكة في كلام اشعيا المُرَد  
 رُسُل حرقيا الذين بكوا بسبب كلام ربشاقا كما في اش ٣٧ وهذا بحسب المعنى  
 الحرفي واما اذا حُمِلَ ذلك على الملائكة الاخيار بحسب المعنى العلوي فيكون  
 الكلام مجازا لبيان ان الملائكة يريدون بالاجمال خلاص البشر فعلى هذا النحو

من الكلام تُسند مثل هذه الانفعالات الى الله والملائكة  
وما تقدم في جرم الفصل يتضح الجواب على الثاني  
وعلى الثالث بان للملائكة في توبة البشر واثمهم داعياً واحداً للفرح وهو  
انقام ترتب العناية الالهية  
وعلى الرابع بان الملائكة يُدعون الى القضاء بسبب آثام الناس لا على انهم  
مجرمون بل على انهم شهود ليقنوا الناس بتوانيتهم  
الفصل الثامن

هل يجوز الخصام بين الملائكة

يُخفى الى الثامن بان يقال: يظهر ان اخصام متنع بين الملائكة ففي ايوب  
٢٥: ٢ «صانع الوفاق في اعاليه» والخصام مقابل للوفاق. فاذا امتنع الخصام  
بين الملائكة المستعملين

٢ وايضاً متى وجدت المحبة الكاملة والرئاسة العادلة امتنع الخصام. وكلا  
الامرین موجود في الملائكة. فاذا امتنع الخصام بينهم

٣ وايضاً لو قيل ان الملائكة يختصمون لاجل الذين يمحسونهم لوجب ان  
يكون احدهم متعصياً للفرقي والاخر لآخر واذا كان احد التمرقين محققاً كان  
الاخر مبطلاً قطعاً فيلزم تعصب الملاك الصالح للباطل وهذا محال. فاذا امتنع  
الخصام بين الملائكة الاخيار

لكن يعارض ذلك قول جبرائيل في دا ١٠: ١٣ «قد قالوني رئيس مملكة  
فارس واحداً وعشرين يوماً» والمراد برئيس مملكة فارس هنا الملاك الموكل بحراسة  
مملكة فارس. فاذا قد تقاوم الملائكة فيكون بينهم خصام

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة ثارت بسبب آية دانيال هذه فقال  
ايرونيمس في تفسيرها ان رئيس مملكة فارس هو الملاك الذي عارض في اطلاق

الشعب الاسرائيلي الذي كان دانيال يصلي لاجله وكان جبائيل يقدم صلواته لله ولا خلف في هذه المقاومة لان احد رواسه الشياطين كان قد جرّ اليهود المجلّنين الى فارس الى الخطيئة فقام ذلك حاجزاً في وجه صلوة دانيال الذي كان يصلي لاجلهم . وقال غريغوريوس في ادياته ك ١٧ ب ٨ « كان رئيس مملكة فارس الملاك الصالح الموكل بحراسة تلك المملكة » وعلى هذا فاذا اريد معرفة كيفية ما يقال من تقاوم الملائكة وجب ان يُعتبر ان الاحكام الالهية تُصرف في الممالك المختلفة والبشر المختلفين بواسطة الملائكة والملائكة انما تجري افعالهم على حسب قضاء الله وقد يعرض ان يكون في الممالك المختلفة او البشر المختلفين حسنات او سيئات متضادة يترتب عليها ان يكون احدهم مروه وساء ورئيساً للآخر والملائكة لا يستطيعون سيلاً الى معرفة ما يقضي به في ذلك ترتيب الحكمة الالهية الاّ يوحى من الله ولذلك يفتخرون الى استطلاع حكمة الله فيه وهكذا من حيث يستطلعون الارادة الالهية في شأن الحسنات المتضادة والمتنافية يقال انهم يتقاومون ليس لتضاد ارادتهم فانهم متفقون جميعاً على وجوب تنفيذ قضاء الله بل لتناقى ما يستطلعونه تعالى في شأنه وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



#### المبحث الرابع عشر بعد المئة

##### في محاربة الشياطين - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في محاربة الشياطين والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل - ١ في ان الشياطين هل يحاربون البشر - ٢ في ان التجربة هل هي خاصة بالشيطان - ٣ في ان خطايا الناس هل تنشأ كلها عن محاربة او تجربة الشياطين - ٤ في ان الشياطين هل يقدرون ان يفعلوا معجزات حقيقية لخداع الناس - ٥ في ان الشياطين الذين يُقْبَلون من الناس هل تُحظر عليهم بسبب ذلك محاربة الناس

## الفصل الأول

في ان الشياطين هل يحاربون البشر

يُنْعَظُ الى الاول بان يقال: يظهر ان الشياطين لا يحاربون البشر لان الملائكة يتولون حراسة البشر برسالة من الله. والشياطين لا يُسْكُون من كَلِّهِ لانهم يقصدون اهلاك النفوس والله يقصد انجاءها. فاذا ليس يتولى الشياطين محاربة البشر ٢ وايضاً ليس في منازعة الضعيف للقوي والجاهل لذي الدهاء حالة متكافئة. والبشر ضعفاء وجُهَّالٌ والشياطين اقوياء ودُهَّاءٌ. فاذا ليس ينبغي ان يسمح الله الذي هو صانع كل عدالة ان يحارب الشياطين البشر ٣ وايضاً يكفني لا ابتلاء الناس بمحاربة اللحم والعالم. والله يسمح بمحاربة مختاريه ابتلاء لهم. فاذا لا حاجة الى محاربة الشياطين ايام لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ١٢: ٦ «ان مصارعنا ليست ضد اللحم والدم بل ضد الرئاسات والسلاطين وولاة هذا العالم عالم الظلمة والارواح الشريرة في السماويات» والجواب ان يقال ان محاربة الشياطين يجب فيها اعتبار امرين نفس المحاربة وترتيبها فالمحاربة صادرة عن خبث الشياطين الذين بحسبهم يحاولون منع نجاح البشر وبكبرياتهم يتعلمان لانفسهم شبه السلطان الالهي فيكونون بمحاربة البشر خدماً مخصوصين كما يتخدم الملائكة الله في وظائف مخصوصة لخلاص البشر وترتيب المحاربة صادرة عن الله الذي يعرف ان يستخدم الشرور على طريقة منتظمة ويسوقها الى الخير. اما عند الملائكة فمرجع الحراسة وترتيبها الى الله على انه واضعها الاول اذ اوجب على الاول بان الملائكة الاشرار يحاربون البشر على نحوين

احدها باغرائهم بالخطيئة وبهذا المعنى لا يُرسلون من الله لمحاربة بل قد يسح لهم بها الله بحسب احكامه العادلة والثاني يعاقبتهم اياهم وبهذا المعنى يرسلون من الله كما ارسل الروح الكاذب لمعاقبة احاب ملك اسرائيل فان العقاب يستد الى الله على انه واضعه الاول ومع ذلك فالشياطين الذين يرسلون للعقاب يقصدون غير ما يقصده مُرسلهم فهم يعاقبون بضاً وحسداً والله يرسلهم لاجل عدله وعلى الثاني بان عدم تكفؤ الحال في الحرب يقاص فيه الانسان بامرين اولي وهو نجدة النعمة الالهية وثانوي وهو حراسة الملائكة ولهذا قال الشاع لغلامه «لا تخف فان الذين معنا اكثر من الذين معهم» كما في ٤ ملوك ١٦:٦

وعلى الثالث بان محاربة اللحم والعالم تكفي لابتلاء الضعف البشري لكنها لا تكفي لحب الشياطين الذي يستخدم الامرين لمحاربة البشر غير ان هذا يرجع بترتيب الله الى مجد المختارين

### الفصل الثاني

هل التجربة خاصة بالشيطان

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان التجربة ليست خاصة بالشيطان فقد ورد اسناد التجربة الى الله كقوليه في تك ١: ٢٢ «جرب الله ابراهيم» وقد تستد الى اللحم والعالم ويقال ايضاً ان الانسان يجرب الله والانسان فاذا ليست التجربة خاصة بالشيطان

٢ وايضاً ان التجربة من شأن الجاهل والشياطين يعلون ما يُفعل في حق البشر. فهم اذا لا يجربون

٣ وايضاً ان التجربة سبيل الى الخطيئة. وحمل الخطيئة الارادة. فاذا من حيث يعتمد على الشياطين تغيير ارادة الانسان كما مر في مب ١١ ف ٢ يظهر ان التجربة ليست من شأنهم

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تسا ٥:٣ « لئلا يكون المجرَّب قد جرَّبكم »  
قال الشارح « اي الشيطان الذي هسته التجربة »

والجواب ان يقال ان التجربة هي في الحقيقة امتحان شخص والغرض من امتحان شخص معرفة امر يتعلق به فكانت الغاية القريبة لكل مجرب في العلم على انه قد يرأم من وراء العلم غاية اخرى حسنة او قيحة فالاولى كما اذا اراد مريد ان يعلم حال شخص من العلم او الفضيلة قصدا الى ترفيته والثانية متى اراد ان يعلم ذلك في شخص قصدا الى خداعه او افساد امره ومن ذلك يرى كيف تُسند التجربة انى كثيرين على معان مختلفة فيقال ان الانسان يجرب اما ليعلم ومن هنا يقال ان تجربة الانسان لله اثم لادعائه امتحان قدرته تعالى كشكك فيها واما لينفع واما ليضر واما الشيطان فانما يجرب ليضر فقط بايقاعه الانسان في الخطيئة وهذا المعنى يقال ان التجربة خاصة به لان الانسان وان جرب احيانا بهذا المعنى فهو انما يفعل ذلك باعتبار كونه خادما للشيطان . واما الله فيقال انه يجرب ليعلم على حد ما يقال فلان يعلم اي يعلم غيره وعليه قوله في تث ١٣: ٣٠ « ان الرب الهكم يجربكم ليعلم هل تحبونه » وتُسند التجربة ايضا الى اللحم والعالم على انها آلة او مادة اي باعتبار ان الانسان يمكن معرفة حاله بانقياده او مدافعتة لشهوات اللحم وباحقاره نعيم الدنيا ومكارها مما يتوسل الشيطان به ايضا لتجربة الانسان

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الشياطين انما يعلمون ما يفعل خارجا في حق البشر واما حالة الانسان الداخلة فليس يعلمها الا الله الذي هو فاحص القلوب فان بعض الناس اميل الى رذيلة منهم الى اخرى ولهذا كان الشيطان يجرب الانسان مستظلا بحالته الباطنة ليخرجه بتلك الرذيلة التي هو اليها اميل

وعلى الثالث بان الشيطان وان كان لا يستطيع تغيير ارادة الانسان لكن  
يقدر كما مر في مب ١١١ ف ٣ و ٤ ان يغير نوعاً ما قواه السافلة التي وان  
كانت لا تقهر الارادة لكنها تميلها

### الفصل الثالث

في ان الخطايا هل تنشأ كلها من تجربة الشيطان  
يُنطَلَقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان جميع الخطايا تنشأ عن تجربة  
الشيطان فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ان « جماعة الشياطين  
هي علة جميع الشرور لم ولنيرهم » وقال البمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤  
« كل خبيث وكل رجاسة فعها مبتدعان من الشيطان »

٢ وايضاً ان كل خاطي يصدق عليه قول الرب لليهود في يو ٨ : ٤٤ « انتم من  
اب هو ابليس » وما ذلك الا باعتبار انهم انما كانوا يخطئون بتلقين الشيطان  
٣ وايضاً كما يوكل الملائكة بحراسة البشر كذلك يوكل الشياطين بمحاربتهم  
وكل ما تفعله من الخير يصدر عن تلقين الملائكة الاخيار لان الالهيات انما  
تبلغ الينا بواسطة الملائكة فاذا كل ما نفعه من الشر يصدر عن تلقين الشيطان  
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ٨٢ « ليست جميع افكارنا  
القيحية مثارة من الشيطان بل قد تصدر احياناً عن حركة اخيارنا »

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له علة شيء على نحوين قصداً وتبعاً اما تبعاً  
فكما اذا احدث فاعل استعداداً للعلول فيقول له حيثئذ علة ذلك العلول على  
وجه التبعية والتمهيد كما لو قيل ان من يبس الحطب علة لاحتراقه وبهذا  
المعنى يقال ان الشيطان هو علة جميع خطايانا لانه اغرى الانسان الاول بالخطيئة  
فحصل من خطيئته عند الجنس البشري باسره ميل الى جميع الخطايا وعلى هذا  
المعنى يجب حمل كلام البمشقي وديونيسيوس الموردي في الاعتراض الاول واما

قصداً فتنى أحدث شيء بشيئاً مقصوداً منه بالذات وليس الشيطان بهذا المعنى  
علة كل خطيئة اذ لا تُعترف جميع الخطايا باغراء الشيطان بل منها ما يحدث  
عن الاختيار وفساد اللحم فقد قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ٣ ب ٢ « لو  
فرض عدم وجود الشيطان لكان ايضاً للبشر شهوة الطعام والتمسك ونحوها » مما  
قد يحدث فيه خلل كثير اذا لم تقم هذه الشهوة بالعقل ولا سيما اذا قدر  
فساد الطبيعة . وقع هذه الشهوة وترتيبها خاضع للاختيار فاذا ليس من الضرورة  
ان تحصل جميع الخطايا باغراء الشيطان الا انه اذا حدث بعض الخطايا باغرائه  
فالناس انما يسقطون فيها « لا غترارهم الآن بمثل ما اغتر به الابوان الاولان »  
كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ٣

وبذلك ينتهي الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه اذا اعترف الناس بعض الخطايا بغير اغراء الشيطان  
فانهم مع ذلك يصيرون بها ابناء الشيطان من حيث انه اول من خطي  
فاقتدوا به

وعلى الثالث بان الانسان يقدر ان يعترف خطيئة بنفسه لكنه ليس يقدر  
ان يعمل صلاحاً الا بالامداد الالهي الذي يحصل عليه الانسان بواسطة خدمة  
الملائكة ولهذا كان الملائكة يسعوننا في جميع صالاتنا الا ان خطايانا لا تصدر  
كلها باغراء الشياطين وان كان لا يوجد صنف من الخطايا لا يصدر احياناً  
باغراء الشياطين

### الفصل الرابع

في ان الشياطين هل يقدر ان يخدعوا البشر بعض المعجزات  
يُخفى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشياطين لا يقدر ان يخدعوا البشر  
بمعجزات حقيقية . واقرى ما يكون فعل الشيطان في اعمال المسيح الدجال . وقد



قال الرسول في ٢ تس ٢: ٩٠ « يكون مجيئه بعمل الشيطان بكل قوة وبالعلامات  
والعجايب الكاذبة » فإذا أولى ان لا يأتي الشياطين في غير ذلك الحين إلا  
بآيات كاذبة

٢ وايضاً انت المعجزات الصحيحة تحدث باستمالة في الاجسام والشياطين  
لا يقدر ان يحولوا جسماً الى طبيعة اخرى فقد قال اوغستينوس في مدينة الله  
ك ١٨ « ولست ارى ان جسماً انسانياً يميز استمالة بوجه من الوجوه بعمل  
الشيطان او سلطانة الى اعضاء بيضية » فإذا ليس يقدر الشياطين ان يفعلوا  
معجزات صحيحة

٣ وايضاً لا قوة للدليل يتعلق بمقابلين فلو جاز ان يفعل الشياطين معجزات  
صحيحة حملاً على اعتقاد امر باطل لم يكن في المعجزات الصحيحة قوة على اثبات  
حقيقة الايمان وهذا باطل فقد قيل في مر ٢٠: ١٦ « والرب كمن يعمل معهم  
ويثبت الكلام بالآيات التي كانت تتبعه »

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب ٨٣ م ب ٧٩ « كثيراً ما  
يفعل باعمال سحرية معجزات تشبه تلك المعجزات التي يفعلها خدام الله »  
والجواب ان يقال يتضح مما مر في م ب ١٠٥ ف ٨ وم ب ١١٠ ف ٤ انه اذا

اعتبرت المعجزة بمناها الحقيقي فليس يقدر ان يفعل المعجزات لا الشياطين ولا مخلوق  
اخر بل الله وحده لان المعجزة في الحقيقة ما يفعل خارجاً عن نظام الطبيعة  
المخلوقة بأسرها المندرج تحته كل قدرة مخلوقة. لكن قد يقال معجزة بالقساحة لما  
يمجاوز قدرة البشر واعتبارهم وبهذا المعنى يقدر الشياطين ان يفعلوا المعجزات اي  
الامور التي يعجب منها البشر من حيث تتجاوز قدرتهم ومعرفتهم فربما فعل انسان  
ايضاً ما يمجاوز قدرة انسان آخر ومعرفته فعمل ذلك الاخر على التعجب من فعله  
حتى يخال ذلك على نحو ما معجزة على انه لا بد من الانتباه الى ان ما يفعله

الشیطان ما نحسبه معجزات وان لم يكن حقيقة من المعجزات الحقيقية في شيء  
قد يكون اموراً حقيقية كما صنع سمرة فرعون بقوة الشياطين حيات وضفادع  
حقيقية ولما هبطت نار من السماء واكلت بدفعة واحدة عيال ايوب وغنمه  
وثار اعصار فهدم بيته وقتل ابنائه ( مما كان من اعمال الشيطان ) لم يكن ذلك  
اشباحاً خيالية قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٩

إذا اجيب على الاول بانه يجوز ان يقال لاعمال المسيح الدجال انها آيات  
الكذب كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره اما لانه سيخدع المشاعر  
البشرية باشباح خيالية فيظفر انه يفعل ما ليس يفعل او لانه اذا كان ذلك  
معجزات حقيقية سيجر مع ذلك من يصدق به الى الكذب

وعلى الثاني بان الهوى الجسائية لا تنقاد لامر الملائكة اخياراً او اشراراً  
حتى يقدر الشياطين بقوتهم ان يحولوا الهوى من صورة الى اخرى كما مر في  
مب ١١٠ ف ٢ بل يقدر ان يستخدموا لاتمام هذه المخلوقات بعض البذور  
الموجودة في عناصر العالم كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ ولنا  
يجب ان يقال كل ما يمكن حدوثه من استئالة الجسائيات ببعض القوى الطبيعية  
التي من جملتها البذور المتقدم ذكرها يجوز ان يحدث بفعل الشياطين بواسطة  
استخدام هذه البذور كاستئالة بعض الاشياء الى حيات او ضفادع مما يمكن  
تولده بالتغنن واما ما يتنوع حدوثه بقوة الطبيعة من استئالة الجسائيات فلا يجوز  
اصلاً وقوعه حقيقة بفعل الشياطين وذلك كاستئالة الجسم الانساني الى جسم  
بهيبي وكعث جسم الانسان الميت وما يظهر حدوثه من ذلك بفعل الشياطين  
فليس امراً حقيقياً بل ظاهرياً فقط وهذا يمكن حدوثه على نحوين من الداخل  
بان يغير الشيطان خيال الانسان بل مشاعره الجسمية ايضاً حتى يرى الشيء  
على خلاف ما هو كما مر في مب ١١١ ف ٣ و٤ ويقال ان هذا قد يحدث

ايضاً بقوة بعض الجسمانيات ومن الخارج فان الشيطان الذي يقدر ان يكون  
لنفسه جسماً من الهواء في صورة او شكل ما حتى اذا تشكّل به يظهر فيه على  
وجه محسوس يقدر ايضاً ان يشكّل كل شيء جسماني بكل صورة جسمانية  
فيتشكّل بها وهذا ما اراد ماوغسطينوس بقوله في مدينة الله لش ١٨ ب ١٨ ان خيال  
الانسان الذي يتغير باصناف امور فائتة المحصر حين التفكير والحلم ايضاً قد يبدو  
الشاعر الغير متشكلاً بصورة بعض الحيوانات « وليس المراد بذلك ان قوة  
الانسان الخيالية او صورتها تبدو في بعضها متشكلة لحواس الغير بل ان الشيطان  
الذي يلقي في خيال انسان صورة ما يقدر ايضاً ان يورد مثل هذه الصورة على  
خواس الغير

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٩ وهو « متى فعل  
السحرة مثل ما يفعل القديسون كان الغرض من ذلك المفعول ووجهه مختلفين  
فان غرض السحرة منه مجداً انفسهم وغرض القديسين مجد الله والسحرة يفعلون  
ذلك بتصرفات سرية والقديسون يفعلونه بتصرف علني وبامر الله الخاضع له  
جميع المخلوقات »

### الفصل الخامس

في ان الشيطان الذي يُدَلَّب من انسان هل يُحْطَر عليه المحاربة بسبب ذلك  
يُحْطَر الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشيطان الذي يُدَلَّب من انسان  
لا يُحْطَر عليه المحاربة بسبب ذلك فان المسيح قد انتصر على مجرّبه انتصاراً مميّناً  
جداً فعاد مع ذلك الى محاربتِه بمجمله اليهود على قتله فاذا غير صحيح ان  
الشيطان المغلوب يكف عن المحاربة

٢ وايضاً ان الاقتصاص ممن يسقط في الحرب مدعاة الى ازدياد سعيها  
وليس ذلك من مقاصد رحمة الله فاذا لا يُحْطَر المحاربة على الشياطين المغلوبين

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٤ : ١١ « حيثُ تركهُ الشيطان » اي ترك  
المسيح الذي انتصر عليه

والجواب ان يقال ذهب بعضُ الى انه متى غلب الشيطان امتنع عليه ان  
يجرب بعد ذلك انساناً لا بتلك الخطيئة ولا بنبرها. وذهب آخرون الى انه  
يقدر بعد ذلك ان يجرب غير الانسان الذي غلبه وهذا هو الأرجح اذا اريد انه  
لا يقدر ان يجرب الغالب الى حين ما ومن ثمَّ قيل في لوقا ٤ : « لما اتمَّ ابليس جميع  
التجارب انصرف عنه الى حين » ولهذا القول وجهان احدهما من جهة الرحمة  
الالهية فقد قال فم الذهب في كلامه على متى ٤ : « لا يجرب الشيطان الناس ما  
اراد بل ما اذن الله بذلك لانه وان سمح بالتجربة زماناً يسيراً لكنه يدفعها  
بسبب ضعف الطبيعة » والاخر من جهة خبث الشيطان ولذا قال امبروسيوس  
في كلامه على لوقا ٤ : « يمشي الشيطان ملازمة التجربة لانه يتحاشى كثرة الظفر  
عليه » واما ان الشيطان يعيد الكرة احياناً على من تركه فظاهر من قوله في متى  
١٢ : ٤٤ « ارجع الى بيتي الذي خرجت منه »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين

### المبحث الخامس عشر بعد المئة

في فعل الخليفة الجسانية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في فعل الخليفة الجسانية وفي القدر الذي يُسند الى بعض الاجرام  
اما الانفعال الجسانية فالبحث فيها يدور على ست مسائل - ١ هل شيء من الاجسام  
فاعل - ٢ هل يوجد في الاجسام مبادئ بذرية - ٣ هل الاجرام العلوية علة  
يُفعل بها بالاجرام السفلية - ٤ هل هي علة للانفعال البشرية - ٥ هل الشياطين خاضعة  
لانفعالها - ٦ هل توجب ما يختص لانفعالها

### الفصل الأول

هل شيء من الاجسام فاعل

يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الاجسام فاعلاً فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ه ب ٩ « من الاشياء ما هو مفعولٌ غير فاعل كالاجسام ومنها ما هو فاعلٌ غير مفعولٍ كالله ومنها ما هو فاعلٌ ومفعولٌ كالجواهر الروحانية »

٢ وايضاً كل فاعل ما عدا الفاعل الاول يحتاج في فعله الى موضوع يقبل فعله . وليس دون الجوهر الجسماني جوهر يقبل فعله لان له المقام الادنى في الموجودات . فاذاً ليس الجوهر الجسماني فاعلاً

٣ وايضاً كل جوهر جسماني فهو منقصر بالكم . والكم يعوق الجوهر عن الحركة والفعل لكونه محبطاً به وشاغلاً له كما يعوق السحاب الهواء عن قبول الدور . ودليل ذلك انه كلما ازدادت كمية الجسم ازداد رزاقه وثقله عن الحركة . فاذاً ليس جوهر جسماني فاعلاً

٤ وايضاً ان قوة الفعل تحصل لكل فاعل من قربه الى الفاعل الاول . والاجسام في نهاية البعد عن الفاعل الاول لكونه في غاية البساطة وهي في غاية التركيب . فاذاً ليس جسم فاعلاً

٥ وايضاً لو كان جسم فاعلاً لا يبدو ان يفعل اما الى صورة جوهرية او الى صورة عرضية لكنه ليس يفعل الى صورة جوهرية اذ ليس في الاجسام مبدأ للفعل الا كيفية فاعلة وهي عرضية ولا يجوز ان يكون العرض علة لصورة جوهرية لان العلة افضل من المعلوم . وكذا ليس يفعل الى صورة عرضية لان العرض لا يتجاوز حمله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤

لكن يعارض ذلك ان ديونيسيوس قال عن النار الجسمية عند ذكره خاصياتها

في مراتب السلطة السماويّة ١٥ انها « بفعلها وقوتها تُظهر عظمها للمواد المتأثرة منها »  
والجواب ان يقال ان كون بعض الاجسام فاعلة ظاهر للحس غير ان بعضاً  
وهموا في افعال الاجسام على ثلاثة انحاء فمنهم من نفى الافعال عن الاجسام  
بالكلية وهذا مذهب ابن جبرول في كتاب ينبوع الحياة حيث تمحل اثبات  
عدم فعل شيء من الاجسام بحجج اشار اليها اشارة فقط وان كل ما يظهر انه  
من افعال الاجسام انما هو افعال قوة روحانية حالّة في جميع الاجسام فهو  
ليس يُستدّسّ بخيّن مثلاً الى التاريل الى القوة الروحانية الحالّة فيها ويظهر ان  
هذا القول مفرّج على مذهب افلاطون فهو قد ذهب الى ان جميع الصور التي  
في الميولي الجسمانية حاصلة بالشاركة ومحدودة ومقيّدة في هيولى معينة والصور  
المعارفة مطلقّة تشبه ان تكون كلية وعلى هذا كان يقول بان الصور المعارفة علل  
للصور التي في الميولي فاين جبرول يثبت على ان الصورة التي في الميولي الجسمانية  
محدودة الى مادة مخصوصة متشخصة بالكم قال ان الصورة الجسمانية تتعاق بالكم  
من حيث هو مبدأ الشخص عن ان تصل بفعلها الى مادة اخرى وانما يقدر  
ان يتعدى بفعلها الى آخر الصورة الروحانية والمجردة الغير المتحصرة بالكم غير ان  
هذه الحجة لا يلزم عنها ان الصورة الجسمانية ليست فاعلاً بل انها ليست فاعلاً  
كلياً لان ما كان خاصاً بشيء يجب ان تحصل المشاركة فيه بحسب حصولها في  
ذلك الشيء كما تحصل المشاركة في حقيقة المرئي بقدر حصولها في النور والتأثير  
الذي ليس شيئاً سوى صنع شيء بالفعل من خصائص الفعل الذاتية من حيث هو  
فعل ومن ثمة كان كل فاعل يفعل ما يشبهه فاذاً من طريق ان شيئاً بصورة غير  
محدودة هيولى مقيّدة بالكم يكون فاعلاً مطلقاً وكلياً ومن طريق كونه صورة محدودة  
الى هيولى معينة يكون فاعلاً مقيّداً وجزئياً وعلى هذا لو كانت النار صورة مجردة  
كما ذهب الافلاطونيون لكانت على نحو ماعلة لكل نارية واما صورة النار المبيّنة

التي في هيولى جنمانية معينة فهي علة تلك التارية المخصوصة الصادرة من  
جسم معين الى جسم معين ومن ثم كان هذا الفعل يحصل بماسة الجسمين غير  
ان ابن جبرول قد زاد على مذهب افلاطون فان افلاطون انما قال بالصور  
الجوهرية المفارقة فقط واما الاغراض فكان يردّها الى المبدئين الماديين وهما  
الكبير والصغير اللذين هما الضدان الاولان عنده كالتخلخل والتكاثف عند  
غيره ولذلك صار افلاطون وابن سينا الذي تأمبه في بعض اقواله الى ان القواعل  
الجسمانية تفعل بحسب الصور العرضية بتبنيها المادة الى الصورة الجوهرية واما  
الكال الاخير الذي يحصل بحلول الصورة الجوهرية فهو صادر عن مبدأ  
بمجرد وهذا هو المذهب الثاني في فعل الاجسام وقد اسلفنا الكلام عليه في  
مب ٤٥ ف ٨ عند الكلام على الحلق. والمذهب الثالث هو مذهب ديموقريطس  
الذي صار الى ان الفعل يحصل بسبحان الجواهر الفردة من الجسم الفاعل  
والانفعال يحصل بقبول هذه الجواهر الفردة في مسام الجسم المتفعل وقد ابطال  
ارسطو هذا القول في كتاب الكون والتفساد م ٧٥ لاستلزامه ان الجسم لا يتفعل  
بكلية وان كمية الجسم الفاعل تنقص بفعله وهذا بين البطلان. فالحق اذاً ان  
الجسم من حيث هو موجود بالفعل يفعل في جسم آخر من حيث هو موجود بالقوة  
اذاً اجيب على الاول بان المراد بقول اوغسطينوس المورد مطلق الطبيعة  
الجسمانية بمجملتها اذ ليس دونها طبيعة ادف منها فتفعل فيها كما تفعل الطبيعة  
الروحانية في الطبيعة الجسمانية والطبيعة الغير الخلقية في الطبيعة الخالقة والا  
فهناك جسم دون جسم آخر من حيث هو بالقوة الى ما لاخر بالفعل  
وبذلك يتضح الجواب على الثاني ومع ذلك فان ما استدلل به ابن جبرول  
بقوله: يوجد شيء متحرك غير متحرك وهو مبدع الكائنات الاول اذاً بعكس  
ذلك يوجد شيء متحرك ومنفعل فقط: يجب التسليم به الا ان ذلك هو

المهيولى الاولى التي هي قوة صرفه كما ان الله هو فعل صرف واما الجسم فهو مركب من القوة والفعل ولذلك هو فاعل ومنفعل

وعلى الثالث بان الكمية لا تعوق الصورة الجسمانية عن الفعل بالاطلاق كما مر في جرم الفصل بل انما تعوقها عن ان تكون فاعلاً كلياً من حيث تثخص بجلوها في المادة المقيدة بالكم وما استدل به من ثقل الاجسام ليس بشيء اولاً لان زيادة الكمية ليست علة الثقل كما اثبتته الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٤٦٨ واثانياً لبطلان كون الثقل يحمل الحركة ابطاً بل كلما كان شيء اقل كانت حركته الخاصة به اعظم وثالثاً لان الفعل لا يحصل بالحركة المكانية كما قال ديمقراطيس بل بحدوث شيء من القوة الى الفعل

وعلى الرابع بان الجسم ليس ابد الاشياء عن الله اذ انه مشترك بصورته في شيء من شبه الوجود الالهي بل ابد الاشياء عن الله هو المهيولى الاولى اذ ليست فاعلاً بوجه من الوجوه لكونها موجودة بالقوة فقط

وعلى الخامس بان الجسم يفعل الى الصورة العرضية والى الصورة الجوهرية فان الكيفية الفاعلة كالحرارة وان كانت عرضاً لكنها تفعل بقوة الصورة الجوهرية على انها آلة لها فهي اذا تقدر ان تفعل الى الصورة الجوهرية كما تفعل الحرارة الطبيعية الى تولد اللحم من حيث هي آلة للنفس والى العرض بقوة نفسها ومجاورة العرض محله في الفعل ليست منافية لحقيقته بل انما يتاها بمجاورته محله في الوجود اللهم الا ان يتصور متصور ان شيئاً واحداً بينه يسبح من الفاعل الى المتفعل كما صار ديمقراطيس الى ان الفعل يحصل بسبحان الجواهر الفردة

### الفصل الثاني

هل يوجد في المهيولى الجسمانية مبادئ يدريه

يُتَحَقَّقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس في المهيولى الجسمانية مبادئ



بذرية فإن المبدأ يدل على شيء من حيث هو ذو وجود روحاني وليس يوجد شيء في المهيولى الجسمية وجوداً روحانياً بل وجوداً جنسياً أي بحسب كيفية وجود ما هو موجود فيه. فإذا ليس في المهيولى الجسمية مبادئ بذرية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « قد يفعل الشياطين بعض امور باستخدامهم بحركات خفية بعض البذور التي يعرفونها في العناصر والمبادئ. لا نستخدم بالحركة المكنانية بل الاجسام فإذا لا يجوز القول بان في المهيولى الجسمية مبادئ بذرية

٣ وايضاً ان البذر مبدأ فعلي وليس في المهيولى الجسمية مبدأ فعلي إذا ليس من شأن المهيولى ان تعمل كما مر في الفصل الآنف. فإذا ليس في المهيولى الجسمية مبادئ بذرية

٤ وايضاً يقال ان في المهيولى الجسمية مبادئ عليّة وهي تكي لصدور الاشياء في ما يظهر والمبادئ البذرية مغايرة لها فان المميزات تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية وليس خارجاً عن المبادئ العليّة. فإذا لا يجوز القول بان في المهيولى الجسمية مبادئ بذرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « ان لجميع الاشياء التي تتولد بطريقة جنسية ومربية بذوراً خفية كامنة في عناصر هذا العالم الجسمية »

والجواب ان يقال ان الاشياء تسمى عادة من الاكل كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩ واكل الاشياء في الطبيعة الجسمية هي الاجسام الحية ولذلك نقل اسم الطبيعة ايضاً من الاشياء الحية الى جميع الاشياء الطبيعية فقد قال الفيلسوف في الالميات له م ه ان اسم الطبيعة وضع اولاً للدلالة على تولد الاحياء الذي يقال له ولادة ولما كانت الاحياء تتولد من مبدأ متصل كتولد النمرة من

الشجرة والجنين من الأم المرتبط بها جعل اسم الطبيعة لكل مبدأ حركة موجود في التحرك. وأوضح أن المبدأ الفعلي والانفعالي لتولد الاحياء هو البذور التي منها لتولد الاحياء ومن ثم قد اصاب اوغسطينوس باطلاق المبادئ البذرية على جميع القوى الفعلية والانفعالية التي هي مبادئ التولدات والحركات الطبيعية على ان هذه القوى الفعلية والانفعالية يجوز اعتبار وجودها على انحاء مختلفة فهي اولاً موجودة بالاصالة والاولية في كلمة الله بحقائقها التصورية كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٦ ب ١٨ و ١٩ ثم هي موجودة في عناصر العالم حيث صدرت معاً منذ البدء وجودها في اللل الكلية وهي ايضاً موجودة في ما يصدر عن اللل الكلية بحسب تعاقب الازمنة كما في خصوص نبات او حيوان وجودها في اللل الجزئية ثم هي موجودة في البذر التي تصدر عن الحيوان والنبات ولها الى العلولات الاخرى الجزئية نسبة اللل الاولى الكلية الى العلولات الأولى التي تصدرها

إذا اجيب على الاول بان هذه القوى الفعلية والانفعالية في الاشياء الطبيعية وان لم يميز ان يقال لها مبادئ باعتبار وجودها في الهيولى الجسمية لكنه يجوز ان يقال لها مبادئ بالنسبة الى اصلها من حيث هي حاصلة عن المبادئ التصورية

وعلى الثاني بان هذه القوى الفعلية والانفعالية موجودة في بعض اجزاء جسمانية متى استخدمها الشياطين بالحركة المكانية لاصدار بعض العلولات يقال ان الشياطين يستخدمون البذور

وعلى الثالث بان بذر الذكر مبدأ فعلي في توليد الحيوان ويجوز اطلاق البذر ايضاً على ما يحصل من جهة الانثى مما هو مبدأ انفعالي وهكذا يجوز ان يكون البذر شاملاً للقوى الفعلية والانفعالية

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس على هذه المبادئ البذرية مفهمٌ ظاهرٌ  
كونها مبادئٌ عليّةٌ ايضاً كما ان البذرعة ما فقد قال في كتاب الثلاث ٣  
ب ٩ « كما ان الالهات حليبات بالاجنة كذلك العالم حيلان بملل المولودات »  
نعم يجوز ان يقال للمبادئ التصورية مبادئٌ عليّةٌ ولا يجوز ان يقال لها في الحقيقة  
مبادئٌ بذرية اذ ليس البذر مبدأً مجرداً والمجربات لا تحدث خارجاً عن هذه  
المبادئ كما لا تحدث ايضاً خارجاً عن القوى الانفعالية المركبة في الخليقة ليحدث  
بها كل ما امر به الله واما قولهم انها تحدث خارجاً عن المبادئ البذرية فالمراد  
بها انها تحدث خارجاً عن القوى الفعلية الطبيعية والقوى الانفعالية المقابلة لها

### الفصل الثالث

في ان الاجرام العلوية هل هي علة لا يحدث في الاجرام السفلية  
يُخْتَلَفُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية ليست علة لما يحدث  
في الاجرام السفلية فقد قال المشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ « ونحن  
نقول انها اي الاجرام السماوية ليست علة لكون شيء مما يكون او فساد  
ما يفسد لكنها آياتٌ للامطار وتغيير حالة الهواء »

٢ وايضاً ان الفاعل والمادة يكتفيان لفعل شيء وفي السفليات مادة منفعة  
وفيها ايضاً قواعل مفضضة وهي الحرارة والبرودة ونحوهما فلا حاجة اذا الى  
تعليل ما يحدث في هذا العالم السفلي بالاجرام العلوية

٣ وايضاً ان الفاعل يفعل ما يشبهه ونحن نجد ان كل ما يحدث في هذا العالم  
السفلي يحدث بقبول الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك من  
الكيفيات التي لا وجود لها في الاجرام العلوية فاذا ليست الاجرام العلوية  
علة لما يحدث هنا

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٥ ب ٦ « ليس شيء اعظم

جسمية من جنسية الجسم « وليست جنسية الجسم معلولة للاجرام العلوية .  
بدليل ان توأمين يولان تحت بيرج واحد احدها ذكر والاخر اثني . فاذا ليست  
الاجرام العلوية علة لما يحدث هنا من الجسمانيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٣ ب ٤ « ما كان  
من الاجسام اكشف واسقل يدبر على نظام ما بما كان منها الطف واقدر »  
وقول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ « ان نور الشمس يفعل في توليد  
الاجسام المحسوسة ويحرك الى الحياة و يذوونني ويكيل »

والجواب ان يقال لما كانت كل كثرة صادرة عن الوحدة وكان غير المتحرك  
يلزم حالاً واحدة والمتحرك يتغير الى احوال متكثرة وجب ان يعتبر في الطبيعة  
باسرها ان كل متحرك صادر عن غير المتحرك ولهذا كلما كان شي اقل تحركاً  
كان اولي بان يكون علة لما هو اكثر تحركاً والاجرام العلوية اقل تحركاً من  
سائر الاجسام اذ ليست تحرك الا بالحركة المكانية فكانت حركات الاجرام  
السفلية التي هي مختلفة ومتكثرة ترجع الى حركة الجرم العلوي على انها علة لما  
اذا اجيب على الاول بان المراد بكلام الدمشقي ان الاجرام العلوية ليست  
العلة الاولى للكون والفساد في ما يحدث هنا خلافاً لمن كان يجعل هذه  
الاجرام آلهة

وعلى الثاني بان ليس في الاجرام السفلية من المبادئ الفعلية سوى كيفيات  
الانسان الفعلية التي هي الحرارة والبرودة ونحوها فلو كانت الصورة الجوهرية  
التي في الاجرام السفلية لا تختلف الا بحسب هذه الاعراض التي جعل لها  
متقدمو الطبيعيين مبدأين وهما التخلخل والتكثف لم يكن حاجة الى جعل مبدأ  
فعل في هذه الاجرام السفلية بل كانت بانفسها كافية للفعل الا ان من  
احسن اعتباره في ذلك ظهر له ان هذه الاعراض بمنزلة استعدادات مادية الى

ما للأجسام الطبيعية من الصور الجوهرية والمادة ليست كافية للفعل فلا بد  
اذن من اثبات مبدل فعلي فوق هذه الاستعدادات المادية ومن ثمة اثبت  
الافلاطونيون الصور المفارقة التي بحسب المشاركة فيها تحصل الاجرام السفلية  
على الصور الجوهرية على ان هذا ايضاً قاصر في ما يظهر لانهم يجعلون الصور المفارقة  
غير متحركة فتكون لازمة حالاً واحدة وهكذا يلزم عدم الاختلاف في كون  
الاجرام السفلية وفسادها وهذا بين البطلان فلا بد اذن من اثبات مبدل فعلي  
متحرك يكون بحضرة وغيته علة لاختلاف ما في الاجرام السفلية من الكون  
والفساد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٦ وهذا هو الاجرام  
العلوية فاذا كل ما يولد ويحرك الى النوع في هذه الاجرام السفلية فهو بمنزلة  
آلة للجرم العلوي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ٢ م ٢٦ ان الانسان  
والشمس يولدان الانسان

وعلى الثالث بان الاجرام العلوية ليست مشابهة للاجرام السفلية في النوع  
بل من حيث تشتمل في انفسها بقوتها الكلية على كل ما يتولد في الاجرام السفلية  
على حد قولنا ايضاً ان جميع الاشياء مشابهة لله

وعلى الرابع بان الاجرام السفلية تختلف قبولها لافعال الاجرام العلوية  
باختلاف استعدادات المادة . وقد يحدث ان مادة الحبل الانساني لا تكون  
مستعدة بالكلية الى جنس الذكر فيتصور بعضها ذكراً وبعضها انثى ومن ثمة  
قد استدل اوغسطينوس بهذا ايضاً على نفي التجسيم لان آثار الحجم تختلف في  
الجسمانيات ايضاً باختلاف استعداد المادة

### الفصل الرابع

في ان الاجرام العلوية حل هي علة للافعال الانسانية  
يُنصَحُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية علة للافعال الانسانية

لأنها لما كانت تتحرك من الجواهر الروحانية على ما مر في مب ١١٠ ف ١ و ٣ كانت تفعل بقوتها على أنها آلات لها . وتلك الجواهر الروحانية أعلى من أنفسنا فيظهر إذن أنها تقدر أن تؤثر في أنفسنا وهكذا تقدر أن تكون علةً للافعال الإنسانية

٢ وايضاً كل مختلف الحال يُرَدُّ الى مبدلٍ ملازم حالاً واحدة . والافعال الإنسانية متغايرة مختلفة الاحوال . فيظهر أنها ترتدُّ الى حركات الاجرام العلوية الملازمة حالاً واحدة على أنها مبادئ لها

٣ وايضاً كثيراً ما تصدق أنباء المجنين بوقائع الحروب وغيرها من الافعال الإنسانية التي تبدو لها العقل والارادة فلم تكن الاجرام السماوية علةً للافعال الإنسانية لامتنع ذلك عليهم فإذا الاجرام السماوية هي علة الافعال الإنسانية لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست الاجرام العلوية اصلاً علةً للافعال الإنسانية »

والجواب ان يقال ان الاجرام السماوية تؤثر في الاجسام بالاصالة وبالذات كما مر في الفصل الآنف واما في قوى النفس التي هي افعال لآلات جسمية فبالاصالة وبالعرض ضرورة ان افعال هذه القوى تمتعل بتمطل الآلات كما ان العين المعتكزة لا تحسن الابصار ولذا لو كان العقل والارادة من القوى المتقدمة بالآلات جسمية على ما اثبت بعض من ان العقل غير مفترق عن الحس لزم بالضرورة كون الاجرام العلوية علةً للاقتضابات والافعال البشرية فيلزم كون الانسان يُدفع الى افعاله بالفريزة الطبيعية كسائر الحيوانات التي ليس لها الا قوى نفسانية مقيدة بآلات جسمية لان ما يحدث في هذه السفليات بتأثير الاجرام العلوية يُفعل بالطبع فيلزم ان ليس للانسان اختيار بل افعال معينة كسائر الاشياء الطبيعية وهذا كله ظاهر القصد ومنافٍ لما يُشاهد من اغفال

الناس . الا انه يجب ان يعلم ان الاجرام العلوية قد تؤثر في العقل والارادة بالتيبة وبالعرض اي من حيث ان كليهما يتلقى على نحو ما من القوى السافلة المقيدة بالآلات جسمية الا ان ذلك ليس يقع لكليهما على نحو واحد فان العقل يتلقى بالضرورة من القوى السافلة المدركة ولذا اذا تشوشت القوة الواهمة او المتصورة او الحافظة تشوش بالضرورة فعل العقل واما الارادة فلا تتج بالضرورة ميل الشوق الادنى لانه وان كان للآلام التي في القوة الفضية والشهوانية قوة على عطف الارادة الا انه لا يزال في قدرة الارادة ان تتج تلك الآلام او تبذلها ولهذا كان تأثير الاجرام العلوية الذي يتعلق بالقوى السافلة اقل اتصالاً بالارادة التي هي العلة القريبة للافعال الانسانية منه بالعقل فالقول اذن بان الاجرام العلوية هي علة الافعال الانسانية هو قول الذين لا يفرقون بين العقل والحس ومن ثم قال بعض هؤلاء ان الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم ابو الناس والالهة<sup>(١)</sup> . واذا قد ثبت ان اسفل والارادة ليسا فطين لآيتين جسميتين امتنع كون الاجرام العلوية علة للافعال الانسانية

اذا اجيب على الاول بان الجواهر الروحانية المحركة للاجرام العلوية تعمل في الجسمانيات بواسطة الاجرام العلوية واما في العقل الانساني فلتماثل بالانارة بغير واسطة ولكنها لا تقدر ان تغير الارادة كما اسلفنا في مب ١١١ ف ٢ وعلى الثاني بانه كما ان اختلاف حال الحركات الجسمانية يرد الى وحدة حال الحركات السماوية على انها علة لها كذلك اختلاف حال الافعال الصادرة عن العقل والارادة يرجع الى مبدأ ذي حال واحدة وهو العقل الالهي والارادة الالهية

وعلى الثالث بان أكثر الناس يتبعون الآلام التي هي حركات الشوق الحسي

(١) هو من كلام هوميروس الشاعر ويراد بالي الناس والالهة الشمس

والتي تقدر الاجرام السماوية ان تساعد عليها والحكمة الذين يعمون هذه  
الالام قليل عديدهم ولهذا يصح ان تصدق انباء التمجيد باعتبار الاكثر وخصوصاً  
على وجه العموم لا على وجه الخصوص اذ لا يمتنع ان انساناً يقع اهواءه باختياره  
ولهذا يقول التمجيدون ايضاً ان الانسان الحكيم يتسلط على النجوم اي من حيث  
يتسلط على آلامه.

### الفصل الخامس

في ان الاجرام العلوية هل تقدر ان تؤثر في الشياطين  
يُخْتَلَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية تقدر ان تؤثر في  
الشياطين فانهم يمدبون بعض الناس في بعض اوقات الامتلاآت القمرية ولذلك  
يقال لمولاه الناس معتدون في دواءهم والاهله ولولم يكن الشياطين خاضعين  
لتأثير الاجرام العلوية لامتنع ذلك . فالشياطين اذا يخضعون لافعال الاجرام  
العلوية

٢ وايضاً ان يستدعي الارواح يرصدون بعض الابراج لاستدعاء الشياطين .  
ولولم يكن الشياطين خاضعين للاجرام العلوية لم يكونوا يستدعون بها . فهم اذاً  
خاضعون لافعال الاجرام العلوية

٣ وايضاً ان الاجرام العلوية اقدر من الاجرام السفلية . والشياطين يطردون  
بعض الاجرام السفلية اي ببعض الاعشاب والحجارة والحيوانات وبعض  
الاصوات والالفاظ والتصوير والاشكال كما رواه اوغسطينوس عن فرغوريوس  
في مدينة الله كـ ١٠ ب ١١ . فالولى اذن ان يكونوا خاضعين لفعل الاجرام العلوية  
لكن يعارض ذلك ان الشياطين اعلى طبعاً من الاجرام العلوية . والفاعل اعلى  
من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تلك كـ ١٢ ب ١٦ . فليس الشياطين  
اذن خاضعين لفعل الاجرام العلوية



والجواب ان يقال ان في الشياطين ثلاثة مذاهب الأول مذهب المشائين الذين ينفون وجود الشياطين ويثبتون ان ما يُسند اليهم في صناعة مستدي الارواح انما يحدث بقوة الاجرام العلوية وهذا ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب ١١ عن فرودريوس القائل « يحتلن الناس في الارض قوات قادرة على اصدار ما تصدره النجوم من الآثار المختلفة » على ان هذا المذهب ظاهر الفساد فمعلوم بالتجربة ان الشياطين يفعلون امورا كثيرة تفجز عنها قوة الاجرام العلوية كطقى الهانين بلمة يجهانها وايرادهم اشمارا ونصوصا لم يعرفوها قط وكجل مستدي الارواح بعض التائيل تكلم وتحرك واشباه ذلك وقد حمل هذا الافلاطونيون على القول بان الشياطين حيوانات ذات اجسام هوائية وانفس متفعله كما رواه اوغسطينوس عن ابولوس في مدينة الله ك ٨ ب ١٦ وهذا هو المذهب الثاني وعليه يجوز ان يقال ان الشياطين على هذا النحو خاضعون للاجرام العلوية كالناس على ما مر في الفصل الآنف الا ان هذا القول باطل كما يتضح مما سلف في مب ٥١ ف ١ حيث قدما ان الشياطين جواهر عقلية غير متصلة بابدان ومن ذلك يتضح انهم غير خاضعين لفعل الاجرام العلوية لا بالذات ولا بالعرض ولا بالاصالة ولا بالتبعية

اذ اوجب على الاول بان تعذيب الشياطين للناس في بعض اوقات الاستلآت القمرية يحدث لامرين اولاً ليشينوا خليفة الله وهي القمر كما قال ايرونيس في ب ٤ على متى والذهبي القم في خط ٥٨ على متى ب ١٧ وثانياً لانهم اذ كانوا لا يقدرون ان يفعلوا الا بواسطة القوى الطبيعية كما مر في مب ١١٠ ف ٤ يتهبون في انعالم استعداد الاجسام للآثار المقصودة منهم وواضح ان الدماغ هو اشد اجزاء البدن رطوبة كما قال ارسطو في كتاب التويم واليقظة ب ٥ ولذلك كان اشدها انتمالا من القمر الذي من خاصيته تحريك

الرطوبة والقوى الحيوانية انما تستكمل في الدماغ ولذا كان الشياطين يشوشون  
مخيلة الانسان في بعض اوقات الامتلاءات القمرية متى وجدوا في الدماغ استعداداً  
لذلك

وعلى الثاني بان الشياطين انما يُستدعون في بعض الابراج لسببين اما أولاً  
فلكي يضلوا الناس فيعتقدوا ان في النجوم الوهية واما ثانياً فلانهم يجدون الميولى  
الجسمانية في بعض الابراج أكثر استعداداً للآثار التي يُستدعون لاجلها  
وعلى الثالث بان الشياطين على ما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١  
ب ٦ تجذب باجناس مختلفة من الحجارة والاعشاب والاشخاب والحيوانات  
والاشعار والرسوم الاحتفالية لا كما تجذب الحيوانات بالاطعمة بل كما تجذب  
الارواح بالشعائر اي من حيث يودى لهم ذلك دلالة على الاكرام الالهى الذي  
يتوقون اليه جداً

### الفصل السادس

في ان الاجرام العلوية هل توجب ما يخضع لتأثيرها  
يُنحط الى السادس بان يقال : يظهر ان الاجرام العلوية توجب ما يخضع  
لتأثيرها لانه يلزم من وجود العلة الكافية وجود المعلول بالضرورة . والاجرام  
العلوية علة كافية لمعلولاتها . فاذا لما كانت الاجرام العلوية تحمل موجودة مع  
حركاتها واستعداداتها بالضرورة يظهر ان معلولاتها تحصل بالضرورة  
٢ وايضاً ان اثر الفاعل يحصل في الميولى بالضرورة متى كانت قدرة الفاعل  
بحيث تتناول الميولى بأسرها . وقدرة الاجرام العلوية تتناول هيولى الاجرام  
السفلية بأسرها لكونها اعلى منها . فاذا بالضرورة تقبل الميولى الجسمانية آثار  
الاجرام العلوية  
٣ وايضاً اذا كان اثر الحرم العلوي لا يحصل بالضرورة فانما ذلك لعله مانعة وكل علة

جنسية قادرة ان تمنع أثر الجرم العلوي ترجع بالضرورة الى مبدأ علوي لان الاجرام العلوية علّة لكل ما يحدث هنا. ولان ذلك المبدأ العلوي ايضاً ضروري يلزم ان يمتنع بالضرورة أثر الجرم العلوي الآخر فيكون كل ما يحدث هنا حادثاً بالضرورة

لكن معارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة «وليس يمنع ايضاً ان لا يحدث في الاجرام كثير مما تدل عليه العلام العلوية كالامطار والرياح» فاذاً ليست جميع آثار الاجرام العلوية تحدث بالضرورة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة بعضها تقدم حلة وبعضها لا يزال مشكلاً فقد مرّ في ف ٤ انه وان كانت الاجرام السماوية تؤثر بعض الاميال في الطبيعة الجسمانية الا ان الارادة لا تتبع بالضرورة تلك الاميال فلا يمتنع ان يختلف بفعل الارادة أثر الاجرام السماوية ليس في الانسان فقط بل في سائر ما يتعلق به فعل الناس ايضاً. واما الاشياء الطبيعية فليس فيها مبدأ له الخيار في ان تبع اولاً تبع التاثيرات السماوية فيظهر ان ان جميع الاشياء تحدث بالضرورة فيها على الاقل على قول بعض المتقدمين الذين اثبتوا ان لكل شيء علّة وان وجود العلّة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فانتهجوا من ذلك ان جميع الاشياء تحدث بالضرورة على ان ارسطو يبطل هذا القول في الالميات ك ٦ م من جهة كلا المبدأين اللذين اثبتهما اولاً لبطالان ان وجود كل علّة يستلزم بالضرورة وجود المعلول فمن العلل ما تصدر عنها معلولاتها لا بالضرورة بل في الغالب وقد تختلف عنها في الاقل. الا انه اذا كانت معلولات هذه العلل لا تختلف عنها في الاقل الالمة مائة يظهر ان هذه العجة غير وافية بابطال ذلك المبدأ لان منع تلك العلّة ايضاً حادث بالضرورة. ولذلك يجب ان يقال ثانياً كل موجود بالذات فله علّة والموجود بالعرض لا علّة له اذ ليس في الحقيقة موجوداً لكونه

ليس في الحقيقة واحداً فان للابيض علة وكذا الموسيقى واما الموسيقى الابيض  
فلا علة له لانه ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً. وواضح ان العلة المانعة من  
فعل علة يصدر عنها معلوماً في الغالب قد تساعد على ذلك الفعل بالعرض فلا  
يكون لهذه المساعدة علة من حيث هي حاصلة بالعرض ولذلك ربما يلزم عن هذه  
المساعدة لا يسند الى علة سابقة يلزم عنها بالضرورة كما ان تكون جسم ارضي  
ناري في الطبقة العليا من الهواء وهبوطه الى اسفل معلول لقوة مساوية وكذا  
ايضاً وجود مادة قابلة للاحتراق على سطح الارض يمكن استانه الى مبداء  
سماوي واما ملاقات النار الهابطة لهذه المادة واحراقها اياها فليس ذلك معلولاً  
لجسم سماوي بل حاصلاً بالعرض وهكذا يتضح ان اثار الاجرام العلوية لا تحصل  
كلها بالضرورة

اذا اوجب على الاول بان الاجرام العلوية انما تكون علة للآثار السفلية  
بواسطة العلل الجزئية السفلية التي قد تختلف عنها معلولاتها في الاقل  
وعلى الثاني بان قوة الجرم السماوي ليست غير متناهية فلا بد لحصول اثره  
من استعداد معين في المادة من جهة البعد المكاني وغيره من الاحوال ولهذا  
كما يتبع البعد المكاني من حصول اثر الجرم السماوي فان الشمس لا تفعل حرارتها  
في صافص ما تفعله في بلاد الحبشة كذلك كثافة المادة او البودة او الحرارة  
او ما يشبه ذلك من الاحوال الاستعدادية قد يمنع من حصول اثر الجرم  
السماوي

وعلى الثالث بانه وان كانت العلة المانعة من حصول اثر علة اخرى ترجع  
الى جرم سماوي على انه علته الا انه اذ كان اجتماع علتين حاصلاً بالعرض  
لا يرجع الى علة سماوية كما مر في جرم الفصل



## المبحث السادس عشر بعد المئة

### في القدر - وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في القدر والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في ان القدر هل هو - ٢ في انه في اي شيء هو - ٣ هل هو غير متحرك - ٤ هل جميع الاشياء خاضعة له

#### الفصل الأول

في ان القدر هل هو شيء ما

يُنظَرُ الى الاول بان يقال: يظهر ان القدر ليس شيئاً فقد قال غريغوريوس في خطب في الظهور « حاشا لقلوب المؤمنين ان تعتقد ان القدر شيء ما »

٢ وايضاً ما يحدث بالقدر فليس يحدث بشيء قصير فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ه ب ٩ « fatum ( اي القدر ) مشتق من fando اي القول »

فليس يحدث بالقدر الا ما سبق فقوله « وجزم به جازم » وما يحدث بقصد فليس يحدث بالاتفاق او الحجة . فاذا لو كانت الاشياء تحدث بالقدر لم يكن فيها

خطئة واتفاق

لكن يعارض ذلك ان ما ليس موجوداً فليس يصدق عليه حد وقد حد بوسيسوس القدر في كتاب التمازي نث ٦ بانه « هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة

بها تربط العناية الالهية كل شيء بنظامه » فالقدر اذن شيء ما

والجواب ان يقال يُشَاهَدُ في الكائنات السفلية حدوث بعض الاشياء بالاتفاق او الحجة وقد يعرض ان يكون شيء بالنسبة الى الملل الساقطة اتفاقاً

ولكنه بالنسبة الى علته عالية مقصوداً بالذات كما لو ارسل سيد غلامين له الى مكان واحد بينهما دون ان يعلم احدهما شيئاً من امر الآخر كان التقاؤهما

بالنسبة اليهما اتفاقاً لحصوله على غير قصد احدهما منها وبالنسبة الى سيدهما الذي كان قد رتب ذلك غير اتفاقي بل مقصوداً بالذات . فمن الناس من لم

يشأ أن يُسند ما يحدث في هذه السفليات من تلك الامور الاتفاقية الى علته  
عالية وهو لاء فواء القدر والعناية كما روى اوغسطينوس عن توليوس في مدينة الله  
لكه ب ٦ وهذا مناف لما مر من الكلام على العناية في مب ٢٢ ف ٢٠ ومنهم  
من اراد ان يسند جميع ما يحدث من الامور الاتفاقية في هذه السفليات طبيعية  
او انسانية الى علة عالية وهي الاجرام العلوية وعلى هذا فليس القدر شيئاً سوى  
حال من احوال النجوم فيما يصور في الحشى او يؤلد كل واحد لكن هذا باطل  
من وجهين اما اولاً فمن جهة الامور الانسانية فقد اوضحنا في البحث الآنف  
ف ٤ ان الافعال الانسانية لا تخضع لتاثير الاجرام العلوية الا بالعرض وبالتبع  
والعلة المقدرة لترتيبها ما يُفعل بالقدر لا بد ان تكون علة بالاصالة وبالذات لما  
يُفعل . واما ثانياً فمن جهة كل ما يُفعل بالعرض فقد مر في البحث الآنف ف ٦  
ان ما يحصل بالعرض ليس في الحقيقة موجوداً ولا واحداً وكل فعل طبيعي  
فانه ينتهي الى واحد ما يستحيل اذن ان يكون ما يحصل بالعرض معلولاً  
بالذات لبدل فاعلي طبيعي . فاذا ليس يمكن لطبيعة ان تفعل بالذات ان من  
يقصد حفر قبر يصيب كثرًا وواضح ان الجرم السماوي يفعل على طريقة المبدل  
الطبيعي فتكون مفعولاته ايضا في هذا العالم طبيعية فاذا يتمتع ان تكون قوة  
فاعلية للجسم السماوي علة لما يُفعل هنا بالعرض عن خبطة او اتفاق ولذلك  
فالحق ان يقال ان ما يُفعل هنا بالعرض في الاشياء الطبيعية او الانسانية يُسند  
الى علة مرتبة لتلك ترتيباً سابقاً وهي العناية الالهية اذ لا مانع من ان ما يحصل  
بالعرض يُعتبر واحداً من عقلي ما والا لما استطاع العقل ان يصوغ هذه القضية  
وهي « حافر القبر يصيب كثرًا » وكما يقدر العقل ان يتصور ذلك يقدر ان  
يحدّثه كما لو علم عالم بوجود كثر دفين في مكان ما فاحل فلاحاً جاهلاً بذلك  
على ان يحفر هناك قبراً وهكذا لا يتمتع ان ما يُفعل هنا بالعرض على انه اتفاقي

يسند الى علته مرتبةً تفعل بالعقل وخصوصاً العقل الالهي لأن الله وحده يقدر  
ان يفعل في الارادة كما تقدم في مب ١٠٥ ف ٤ ومب ١٠٦ ف ٢ ومب ١١١  
ف ٢ وعلى هذا فترتيب الافعال الانسانية التي مبدؤها الارادة يجب استناده  
الى الله وحده وهكذا من حيث ان كل ما يفعل هنا خاضع للعناية الالهية باعتبار  
سابق ترتيبها له ونطقها به على نحو ما يجوز لنا ان ثبت القدروان ابي العلماء  
القدسيون استعمال هذا الاسم بسبب الذين كانوا يخصونه بقوة اوضاع التجوم  
ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ا ٥ ب ١ « لذلك من اسند الامور  
الانسانية الى القدر واراد به ارادة الله او قدرته فليستمر على قوله هذا ويصلح  
تسميه » وبهذا المعنى نفى غريغوريوس القدر

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجب على الثاني بانه لا يمتنع كون بعض الاشياء اتفاقية بالنسبة الى العقل  
الغريبة لا بالنسبة الى العناية الالهية اذ بهذا الاعتبار لا يحدث في العالم شيء  
بغير قصد كما قال اوغسطينوس في ا ٨٣ مب ٣٤

انفصل الثاني

هل القدر موجود في المخلوقات

يُتَعَلَّى ان الثاني بان يقال : يظهر ان القدر غير موجود في المخلوقات فقد  
قال اوغسطينوس في مدينة الله ا ٥ ب ٨ و ٩ « المراد بالقدر ارادة الله او  
قدرته » وارادة الله وقدرته ليست في المخلوقات بل في الله فاذا نيس القدر في  
المخلوقات بل في الله

٢ وايضاً ان للقدر الى ما يفعل بالقدر نسبة الملة كما يدل عليه طريقة التعبير  
والعلة الكلية بالذات لما يفعل هنا بالعرض هي الله وحده كما مر في الفصل لا نف  
فالقدر اذن موجود في الله لا في المخلوقات

٣ وأيضا لو كان القدر في المخلوقات لكان اما جوهرًا او عرضاً . وإيّا ما كان منها يلزم تكثره بكثرة المخلوقات على ان القدر واحد فقط في ما يظهر . فيظهر اذن انه ليس في المخلوقات بل في الله  
 لكن يمارض ذلك قول بولسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « القدر هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة »

والجواب ان يقال ان الناية الالهية تحدث آثارها بالعلل المتوسطة كما يتضح مما سر في مب ١٠٣ ف ٦ فيجوز من ثمة اعتبار ترتيب الآثار على نحوين احدهما باعتبار وجود هذا الترتيب في الله وهذا المعنى يقال لترتيب الآثار عناية والثاني باعتبار وجود هذا الترتيب في العلل المتوسطة المعينة من الله لاصدار بعض الآثار وهذا المعنى يقال له قَدَرُوهنا ما اراده بولسيوس بقوله في كتاب التعزية ٤ نث ٦ « ينفذ القدر ويحصل النظام القدري اما بواسطة الارواح الخادمة للعناية الالهية او بواسطة النفس او الطبيعة بأسرها او بواسطة حركات الاجرام السماوية او بقوة الملائكة او بمذاقة الشياطين المختلفة او ببعض هذه الاشياء او بكلاها »  
 وقد مرّ الكلام بالتفصيل على جميع ذلك في ف ١٠٤ ف ٢ ومب ١١١  
 ف ٢ . فيتضح اذن من ذلك ان القدر موجود في العلل المخلوقة باعتبار كونها معينة من الله لاصدار بعض المخلوقات

اذّا اوجب على الاول بان ترتيب العلل الثانية الذي يسميه اوغسطينوس هناك سلسلة العلل لا يقال له قَدَرُ الا من حيث يتعلق بالله ولهذا انما يطلق القدر على قدرة الله او ارادته باعتبار معنى العلية واما باعتبار حقيقة القاتية فهو هيئة العلل الثانية او سلسلتها اي ترتيبها  
 وعلى الثاني بان القدر يتضمن من حقيقة العلية ما تتضمنه العلل الثانية اذ انما يراد به ترتيبها



وعلى الثالث بأنه ليس المراد بالهيئة المأخوذة في حد القدر ما كانت من جنس الكيف بل المراد بها الترتيب وهو ليس جوهرًا بل إضافة. وهذا الترتيب اذا اعتُبر بالنسبة الى مبدئه فهو واحد فيكون القدر واحدًا واذا اعتُبر بالنسبة الى العلولات او العلل المتوسطة كان متكثرًا وعلى هذا المعنى قول فرجيليوس الشاعر «تجذبك اقدارك»

### الفصل الثالث

هل القدر غير متحرك

يُنظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان القدر ليس غير متحرك فقد قال بوليسيوس في التحزية ك ٤ ن ٦ « ان نسبة سلسلة القدر المتحركة الى بساطة العناية الثانية كنسبة القياس الى العقل وما يُؤَدُّ الى ما هو موجود والزمان الى السردية والذاتية الى النقطة المتوسطة »

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدول ٢ ب ٣ « اذا تحركنا متحرك ما فينا » والقدر « هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة » كما قال بوليسيوس في كتاب التحزية ٥ ن ٦ . فالقدر اذن متحرك

٣ وايضاً لو كان القدر غير متحرك لحدث ما ينخضع له على وجه ضروري وغير متحرك . ويظهر ان اخضع شيء للقدر هو الحوادث المستندة اليه فيلزم ان لا يكون في الاشياء حادث بل ان تحدث كنهها بالضرورة لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في الموضع المتقدم ذكره « القدر هيئة غير متحركة »

والجواب ان يقال ان ترتيب العلل الثانية الذي نسميه بالقدر يجوز اعتباره على نحوين الاول بحسب العلل الثانية المرتبة على ذلك الوجه والثاني بالنسبة الى المبدأ الاول المرتبة منه وهو الله فذهب بعض الى ان سلسلة العلل اي ترتيبها

ضرورية في نفسها بمعنى ان كل شيء يحدث بالضرورة لان لكل معلول علة وجود العلة يستلزم بالضرورة وجود المعلوم الا ان هذا يتضح بطلانه بما مر في البحث الآنف ف ٥٦. وذهب آخرون الى عكس ذلك اي الى ان القدر متحرك حتى باعتبار تعلقه بالعناية الالهية وعلى هذا كان يقول المصريون ان القدر يمكن تحويله ببعض الضحايا كما رواه غريغوريوس النيصي في كتاب النفس ب ٣٦ الا ان هذا القول قد أُبطل في مب ٣٣ ف ٨ لما فيه من المناقاة لثبات العناية الالهية. فالحق اذن ان يقال ان القدر باعتبار العلل الثانية متحرك وباعتبار خصوصه للعناية الالهية ثابت لا يثبت الضرورة المطلقة بل يثبت الضرورة الشرطية على حد ما يقال ان قولنا « اذا سبق علم الله بهذا فسيكون » شرطية صادقة او ضرورية. ولهذا بعد ان قال بولسيوس ان سلسلة القدر متحركة قال ايضا ان هذه السلسلة لصدورها عن مبادئ العناية الغير المتحركة هي ايضا بالضرورة غير متحركة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الرابع

هل كل شيء خاضع للقدر

يُجَنَّبُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل شيء خاضع للقدر فقد قال بولسيوس في التعزية ٢ نث ٦ « ان سلسلة القدر تحرك السماء والكواكب وتعدل بين العناصر وتلبسها صوراً متغيرة بتحويل احدها الى الآخر وهي تجدد كل مولود ومفقود بصدور مثله من الاجنة والبدور وتبدل افعال الناس وحظوظهم برباط من العلل غير منحل » فاذا ليس يخرج شيء في ما يظهر عن حكم سلسلة القدر

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ٥ ب ٨ « القدر شيء ما باعتبار

نسجه الى ارادة الله وقدرته وارادة الله على كل ما يحدث كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٣ و ٩. فاذا كل شيء خاضع للقدر ٣٠ وايضاً ان القدر هيئة حاصلة في الاشياء المتحركة كما قال بولسيوس وجميع المخلوقات متحركة والله وحده غير متحرك كما مر في مب ١٩ ف ١ و ٢٠ فالقدر اذن حاصل في جميع المخلوقات

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب التنزية ٤ نث ٦ « من الاشياء المندرجة تحت العناية ما يفوق سلسلة القدر »

والجواب ان يقال قد تقدم في ٢ ان القدر هو ترتيب العلل الثانية وسوقها الى العلالات المقصودة من الله فاذا كل ما ينضغ للعلل الثانية فهو خاضع للقدر ايضاً. واذا كانت بعض الاشياء تصدر عن الله مباشرة فهي لا تخضع للقدر لعدم خضوعها للعلل الثانية وذلك نطق الاشياء وتعجيد الجواهر الروحانية وما اشبه ذلك وهذا ما اراده بولسيوس بقوله في الموضع المتقدم ذكره « ما كان قريباً الى العناية الأولى لاستقراره على وجه ثابت يجاوز ترتيب التحرك القدرى » ومن ذلك ينضغ ايضاً انه كلما كان شيء ابعد عن العقل الأول كان أكثر تقيداً بالقدر لكونه اخضع لضرورة العلل الثانية

اذاً اجيب على الاول بان كل ما ذكر هناك يصدر عن الله بواسطة العلل الثانية فكان مندرجاً تحت سلسلة القدر وليس كذلك حكم سائر الاشياء كما تقدم قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان نسبة القدر الى ارادة الله وقدرته انما هي باعتبار كونهما المبدأ الاول. فليس يلزم ان يخضع له كل ما يخضع لهما كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بانه وان كانت جميع المخلوقات متحركة على نحو ما الا ان بعضها لا يصدر عن العلل المخلوقة المتحركة فلا يخضع للقدر كما مر في جرم الفصل

## المبحث السابع عشر بعد المئة

في ما يتعلق بفعل الانسان - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق بفعل الانسان المركب من لطيفة الروحانية والجسدية  
وأولاً في فعل الانسان ثم في تناسل الناس - اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل  
— ١ في انه هل يقدر الناس ان يعلم احدهم الآخر باحداثه العلم فيه — ٢ هل يقدر  
الانسان ان يعلم الملاك — ٣ هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الميول الجنسية — ٤ في ان  
نفس الانسان المخالفة هل تقدر ان تحرك الاجسام بالحركة المكانية

### الفصل الاول

هل يقدر الانسان ان يعلم السائل اخر

يُحْتَجَّجُ الى الاول بان يقال : يظهر ان انساناً لا يقدر ان يعلم انساناً آخر  
فقد قال الرب في متى ٨: ٢٣ « لا تدعوا معلمين » وكتب على ذلك ايرونيس  
« لثلاث تصنفوا الناس بصفة المجد الالهي » فالمعلم اذن خاصة بالمجد الالهي على  
ان التعليم خاص بالمعلم فهو اذن غير مقدور للانسان بل خاص بالله  
٢ وايضاً لو كان يعلم انسان آخر لم يكن ذلك الا من حيث يفعل بعلمه  
لاحداث العلم في آخر والكيفية التي بها يفعل فاعل لاصدار مثله كيفية فعلية  
فيلزم كون العلم كيفية فعلية كالحرارة

٣ وايضاً لا بد لحصول العلم من النور العقلي وشيخ الشيء العقول . وليس  
يقدر انسان ان يحدث شيئاً منها في آخر . فاذا ليس يقدر الانسان ان يحدث  
العلم في آخر بالتعليم

٤ وايضاً ان المعلم ليس يفعل في التلميذ شيئاً سوى ان يورده له بعض الدلائل  
اما بالانفاذ الفاتة على معاني او بالاشارات وليس يقدر احد ان يعلم غيره بمعنى  
ان يحدث فيه العلم بايراد الدلائل لانه لا يعدوا ان يورده له دلائل امور

معلومة او امور مجهولة فان اورد له دلائل امور معلومة كان العلم حاصلًا له قبل ذلك فلا يستفده من العلم وان اورد له دلائل امور مجهولة لم يستفد هذه الدلائل شيئًا كما انه لو اورد مورد اللاتيني القاطن يونانية مجهول معناها لا يقدر بذلك ان يعلمه. فاذا ليس يقدر انسان ان يحدث العلم في انسان آخر بتعليمه اياه

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيم ٢: ٧ « نصبت انا كما رزًا ورسولًا معلمًا للامم في الايمان والحق »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة اقوالًا مختلفة فذهب ابن رشد الى ان لجميع الناس عقلاً هيولانيًا واحدًا كما مر في مب ٢٦ ف ٢١ وب ٢٩ ف ٥ وهذا يستلزم ان لجميع الناس اشباحًا معقولة غير مختلفة وبناءً على ذلك قال بان انسانًا ليس يحدث في آخر بالتعليم علمًا مغايرًا لعلومه بل يشركه في علمه عينه بتحريكه اياه الى ان يرتب في نفسه الاخيلة فتنتهي على ما ينبغي للادراك العقلي. وهذا القول صحيح من جهة ان العلم الذي في التليذ وفي العلم واحد بينه اذا اعتبرت البنية من جهة وحدة المعلوم لان حقيقة ما يعلم التليذ والمعلم واحدة بينهما واما من جهة ان لجميع الناس عقلاً هيولانيًا واحدًا واشباحًا معقولة غير مختلفة الا باختلاف الاخيلة فقط فهو باطل كما مر في المواضع المشار اليها. وذهب الافلاطونيون الى ان العلم حاصل لانفسنا منذ البدء بالمشاركة في الصور المفارقة على ما تقدم في مب ٨٤ ف ٣ و ٤ الا ان اتصال النفس بالبدن عائق لما عن ملاحظة ما قبله بحسب اختيارها وعلى هذا فالتليذ ليس يستفيد من العلم علمًا جديدًا بل ينبيه منه فقط الى ملاحظة ما يعلمه فلا يكون التعلم على ذلك الا التذكرو بناءً على ذلك وضعا ايضًا ان القواعل الطبيعية تهيم فقط لقبول الصور التي تستفيدها المادة الجسمية بالمشاركة في النثل المفارقة لكن هذا

القول قد بطلناه في مب ٢٩ ف ٢ ومب ٨٤ ف ٣ و٤ حيث أوضحنا ان عقل  
النفس الانسانية الحيواني هو بالقوة المحضة الى العقول كما قال ذلك ايضا  
ارسطو في كتاب النفس ٣ م ١٤. فالحق اذن ان يقال ان المعلم يُحدث العلم في  
المعلم باخراجه اياه من القوة الى الفعل كما سيأتي الطبيعيات ٨ م ٣٢. ويان  
ذلك ان الملوالات الصادرة عن مبدأ خارج بعضها يصدر عن مبدأ خارج  
فقط كحدوث صورة اليت في المادة عن الصناعة فقط وبعضها يصدر تارة عن  
مبدأ خارج وتارة عن مبدأ داخل كحدوث الصحة في المريض تارة عن مبدأ  
خارج اي عن صناعة الطب وتارة عن مبدأ داخل كشفاء مريض بقوة  
الطبيعة. وهذه الملوالات يجب فيها اعتبار امرين احدهما ان الصناعة تمحو في  
فعلها حذو الطبيعة فكما ان الطبيعة تشفي المريض بافساد المادة المسببة المرض  
وتوجيهها الى وجهة ما ودفعها كذلك الصناعة ايضا. وايضا فالمبدأ الخارج  
الذي هو الصناعة لا يفعل على انه فاعل اصيل بل على انه معاون للفاعل الاصيل  
الذي هو المبدأ الداخل بتقويته اياه وتقديمه له الادوات والمعاون التي تستعين  
بها الطبيعة على اصدار الاثر كما يقوي الطيب الطبيعة ويُدِّبها بالاطعمة  
والادوية التي تستعين بها على الفرض المقصود. والعلم يحصل في الانسان عن  
مبدأ داخل كما يظهر في من يحصل العلم بالاستنباط وعن مبدأ خارج كما يظهر  
في من يعلم فان لكل انسان في فطرته مبدأ للعلم وهو نور العقل الفعال الذي  
به تدرك طبعاً بالبداهة منذ البدء بعض مبادئ كلية لجميع العلوم فمن طبق  
هذه المبادئ الكلية على بعض الجزئيات التي يحصل عنده بالحس حفظها  
وتجربتها فذلك يحصل بالاستنباط علم ما لم يكن يعلمه متقلداً من المعلومات الى  
المجهولات ولنا فكل معلم يتأدى بالتلميذ ما يعلمه الى معرفة ما كان جاهلاً له  
كقولهم في كتاب تحليل القياس ب ١ « كل علم فانما يحصل عن معرفة سابقة »

والعلم يتأدى بالتقليد من المعلومات الى المجهولات على نحوين اما أولاً فتتقدم  
له بعض الماعون او الآلات التي يستعين بها عقله على كسب العلم كما يراد له  
قضايا اخص يستطيع التليذ مع ذلك ان يحكم فيها من المعلومات السابقة او  
كما يراد له دلائل محسوسة يعتدي بها عقل الطالب الى معرفة الحق المجهول  
واما ثانياً فتعززه عقل الطالب ليس بافاخته عليه قوة فعلية من مثل طبيعة اعلى  
كما اسلفنا في مب ١٠٦ ف ١ ومب ١١١ ف ١ عند الكلام على الملائكة المنيرة  
لاتحاد جميع العقول البشرية في رتبة الطبيعة بل ببيان النسبة بين المبادئ  
والنتائج فربما لا يكون حاصل التليذ بنفسه من القوة التصديقية ما يقدر به على  
استخراج النتائج من المبادئ ولذا قيل في كتاب البرهان م « البرهان قياس  
يفيد العلم » وعلى هذا فن ياتي بالبرهان فهو يفيد السامع العلم  
إذا اجيب على الاول بان للعلم فعلاً خارجياً فقط كالطبيب الشافي على ما  
نقدم في جرم الفصل وكما ان الطبيعة الماخلة هي العلة الاصلية للشفاة كذلك  
النور العقلي الداخلي هو العلة الاصلية للعلم وكلا هذين الامرين صادر عن الله  
ومن ثمة كما قيل عن الله في مز ١٠٢: ٣ « الذي يشفي جميع امراضك » قيل  
عنه ايضاً في مز ١٠٠: ٩٣ « الذي يعلم الانسان العلم » من حيث يرسم علينا نور  
وجهه الذي به ينجلي لنا كل شيء  
وعلى الثاني بان المعلم لا يحدث العلم في التليذ على طريقة الفاعل الطبيعي كما  
قال ابن رشد معتزلاً في كتاب النفس ٣ حا « فلا يلزم اذن كون العلم كيفية  
فعلية بل هو مبدأ يعتدي به صاحبه في ما يعمل »  
وعلى الثالث بان المعلم لا يحدث في التليذ النور المقول ولا يحدث فيه ايضاً  
قصد الاشباح المعقولة بل يحركه بتعليمه الى ان يصوغ بقوة عقلي الصور المعقولة  
التي يورد له دلائلها في الخارج

وعلى الرابع بان الدلائل التي يوردها المعلم للتليذ هي دلائل امور معلومة بوجه اجمالي مختلط ولكنها غير معلومة بوجه الخصوص والتفصيل فتى حصل حاصل بنفسه على العلم لا يجوز ان يقال انه يعلم نفسه او معلم نفسه اذ لم يكن له من قبل علم كامل كما يجب ان يكون للمعلم

### الفصل الثاني

هل يقدر الناس ان يتعلموا الملائكة

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الناس يقدرون ان يتعلموا الملائكة فقد قال الرسول في افسس ١٠: ٣ « لتعلم حكمة الله المتنوعة لدى الرئاسات والسلطين في السماويات بالكنيسة » والكنيسة هي جماعة الناس المؤمنين . فاذا يعلم الملائكة بعض الاشياء بواسطة الناس

٢ وايضاً ان الملائكة الاعلى الذين يستبدون في الامور الالهية من الله مباشرة يقدرون ان يفقهوا الملائكة الادنين كما مر في مب ١٠٦ ف ١ و ٣ ومن الناس من يفقه في الامور الالهية من كلمة الله مباشرة كما يظهر بالخصوص في الرسل كقولهم في عبر ٢: ١ « كمنا اخيراً في هذه الايام في الابن » فاذا قد قدر بعض الناس على تعليم بعض الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة الادنين يفقهون من الملائكة الاعلى . وبعض الناس اعلى من بعض الملائكة فان بعض الناس يرتقون الى اعلى مراتب الملائكة كما قال غريغوريوس في خط ٣٤ على الانجيل . فاذا يجوز ان يفقه بعض الناس بعض الملائكة الادنين في الامور الالهية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ف ١ مقا ١ ان « جميع الانارات الالهية تبلغ الى الناس بواسطة الملائكة » فاذا ليس يفقه الملائكة من الناس في الامور الالهية



والجواب ان يقال يقدر الملائكة الادنون ان يخاطبوا الملائكة الاعلين  
 بكشفهم لم افكارهم كما مر في مب ١٠٧ ف ٢ الا ان الملائكة الاعلين لا يستطيعون  
 من الادنين في الامور الالهية. وواضح ان الناس الاعلين يخضعون للملائكة  
 الادنين بنفس الوجه الذي يخضع الملائكة الادنون للملائكة الاعلين وهذا  
 بين من قوله تعالى في متى ١١: ١١ «لم يقيم في مواليد النساء اعظم من يوحنا  
 المعمدان ولكن الاصغر في ملكوت السماء اعظم منه» فاذا لا يستدير الملائكة  
 اصلاً من الناس في الامور الالهية ولكن الناس يقدرون ان يكشفوا افكار قلوبهم  
 للملائكة بطريق التخاطب لان معرفة خفايا القلوب خاصة بالله وحده  
 اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد شرح آية الرسول هذه في شرح تك  
 ١٥ ب ١٩ بقوله ان «الرسول كان قال قبلها: لي انا اصغر القديسين جميعاً عطيت  
 هذه النعمة ان اوضح للجميع ما تدير السر الذي كان منذ الدهور مكتوماً  
 في الله: قلت مكتوماً بحيث كانت مع ذلك حكمة الله المتوعدة معلومة لدى  
 الرئاسات والسلطين في السماويات بالكنيسة. فكانه قال ان هذا السر كان مكتوماً  
 عن الناس بحيث كان معلوماً للكنيسة السماوية الموهبة من الرئاسات والسلطين  
 منذ الدهور لا قبل الدهور لان الكنيسة كانت اولاً حيث يجب ان تألف كنيسة  
 الناس ايضاً بعد القيامة» ويجوز ايضاً ان يكون المراد بذلك ان «ذلك المكتوم  
 لا يعرفه الملائكة في الله فقط بل يرونه في هذا العالم ايضاً عند ما يتم ويعلم»  
 كما قال اوغسطينوس ايضاً في الموضع المشار اليه وعلى هذا فن حيث ان اسرار  
 المسيح والكنيسة تمت بالرسول انكشف منها للملائكة امور كانت من قبل مكتومة  
 عنهم وعلى هذا المعنى يجوز حمل قول ايرينيمس في شرحه هذه الآية «عرف  
 الملائكة بعض الاسرار من بشارة الرسل» اي لان هذه الاسرار كانت تتم في  
 واقع الامر ببشارة الرسل كاهتداء الامم الذي حصل ببشارة بولس الرسول وعليه

كلامه في الموضع المتقدم ذكره  
وعلى الثاني بان الرسل كانوا يتفقون من كلمة الله مباشرة لا بحسب لاهوته  
بل بحسب مخاطبة ناسوته لهم فلا يلزم ما اعترض به  
وعلى الثالث بانه قد يكون بعض الناس اعظم من بعض الملائكة حتى في  
حال هذه العاجلة لكن لا بالفعل بل بالقوة اي من حيث ان لم من وفرة المحبة  
ما يقوون به على استحقاق درجة من السعادة اعظم من درجة بعض الملائكة  
وذلك على حد قولنا ان بذر شجرة كبيرة لا اعظم بالقوة من شجرة صغيرة مع كونه  
اصغر منها جداً بالفعل

### الفصل الثالث

في ان الانسان هل يقدر بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمية  
يُتَّعَلَّقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر بقوة نفسه ان يغير  
الهيولى الجسمية فقد قال غريغوريوس في محا ٢ ب ٣٠ « يفعل القديسون المعجزات  
تارة بالصلاة وتارة بالقوة كبطرس الذي اقام طائيتا من الموت بصلاته وامات  
حنانيا وسفيرا الكاذبين بتوبيخه اياهما » وعند فعل المعجزات يحصل شيء من التغيير  
في الهيولى الجسمية . فاذا يقدر الناس بقوة نفوسهم ان يغيروا الهيولى الجسمية  
٢ وايضاً قد كتب الشارح على قول الرسول في غلا ٣ « من الذي يحرككم حتى  
لا تعطيتموا الحق » ما نصه « ان بعض الناس اعيناً محركة نصيب الغير بسوء  
ولا سيما الاطفال بمجرد النظر » وهذا يتعذر لولم يكن في النفس قدرة على تغيير  
الهيولى الجسمية . فاذا يقدر الانسان بقوة نفسه ان يغير الهيولى الجسمية  
٣ وايضاً ان الجسم الانساني اشرف من سائر الاجسام الساقطة والجسم  
الانساني يتغير بحدس النفس الانسانية الى الحرارة والبرودة كما يشاهد في  
الغضب والحزن بل ربما اقضى هذا التغيير الى المرض والموت . فاذا بالاولى

تقدر النفس الانسانية ان تغير بقوتها الميولى الجسمانية  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « انما تقدر  
الميولى الجسمانية لامر الله وحده »

والجواب ان يقال ان الميولى الجسمانية لا تتغير الى صورة الا اما من فاصل  
مركب من هيولى وصورة او من الله الموجودة فيه الميولى والصورة بالقوة وجوداً  
سابقاً من حيث هو عليهما الاولى كما مر في مب ١١٠ ف ٢ ومن ثم قيل هناك عن  
الملائكة ايضاً انهم لا يقدرون بقوتهم الطبيعية ان يغيروا الميولى الجسمانية الا  
باستخدامهم القواصل الجسمانية لاصدار بعض المعلولات فيالأولى اذن لا تقدر  
النفس بقوتها الطبيعية ان تغير الميولى الجسمانية الا بواسطة بعض الاجسام  
اذ اُجب على الاول بانه يقال ان القديسين يفعلون الميزات بقوة النعمة  
لا بقوة الطبيعة وهذا واضح من قول غريغوريوس في الموضع المتقدم ذكره  
« الذين هم ابناء الله من القوة لا غرو اذا قدروا بالقوة على فعل الميزات »

وعلى الثاني بان ابن سينا علل السحر بكون الميولى الجسمانية من شأنها ان  
تتقاد للجوهر الروحاني اكثر من اتقادها لما في الطبيعة من القواصل المضادة ولهذا  
متى كانت النفس قوية التصور تغيرت بها الميولى الجسمانية وهذا علل الطرف  
الساحر على اننا قد اوضحنا في مب ١١٠ ف ٢ ان الميولى الجسمانية لا تتقاد  
لامر الجوهر الروحاني بل للبدع وحده فالأمر مثل اذن ان يقال ان قوة تصور  
النفس لتغير بها الارواح المتصلة بالجسم واخص ما يحدث هذا التغير في العيون  
التي تتصل اليها ارواح ادنى والعيون تفسد الهواء المتصل الى مسافة محدودة  
وعلى هذا النحو اذا كانت الرايا جديدة صعبة يبروها شيء من الكدورة من  
نظر المرأة الخائض كما قال ارسطو في كتاب النوم واليقظة ب ٢٠ فاداً متى  
اشتدت حركة نفس الى الشر كما يحدث بالخصوص في الشيخ صار منظرها

على الوجه المتقدم ساءاً موهباً وخصوصاً للأطفال من حيث ان جسمهم رخص سهل التأثر. ويحمل ايضا ان يكون في ذلك يدٌ لحياة الشياطين اما بسباح الله او بهدر خفي يعقده معهم عجائز المرافات  
وعلى الثالث بان النفس تتصل بالجسم الانساني اتصالاً بالصورة. والشوق الحسي الخاضع للنطق نوعاً ما على ما مرّ في مب ٨١ ف ٣ هو فعل القَـجـمـانية فلا بد لتصور النفس الانسانية من تحرك الشوق الحسي مع فعل جنماني. وتصور النفس الانسانية لا يكفي لتغيير الاجسام الخارجة الا بتوسط تغيير جسمها الخاص كما مرّ قريباً

### الفصل الرابع

في ان نفس الانسان المفارقة هل تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط يُفضّل الى الرابع بان يقال: يظهر ان نفس الانسان المفارقة تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط فان الجسم يتقاد للجوهر الروحاني طبعاً في الحركة المكانية كما مرّ في مب ١١٠ ف ٣. والنفس المفارقة جوهرٌ روحانيٌ فهي اذن تقدر ان تحرك بامرها الاجسام الخارجة

٢ وايضاً في كتاب رحلة اقليمنضوس بخبرنيقبطا بطرس بان سيمون الساحر كان ممسكاً لديه نفس الطفل الذي قتله وكان يعمل بواسطتها اعمالاً سحرية وهذا يستحيل من دون تغيير في الاجسام ولو مكاني فقط. فاذاً للنفس المفارقة قوة على تحريك الاجسام بالحركة المكانية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ٥٢ و ٥٣ «لا تقدر النفس ان تحرك كل جسم بل جسمها فقط»

والجواب ان يقال ان النفس المفارقة لا تقدر بقوتها الطبيعية ان تحرك جسماً ما فواضح ان النفس لاتصلها بالجسم لاتحرك الا الجسم الحي بها فاذا مات عضو

من اعضاء الجسم لا يتقاد لامر النفس في الحركة الكناية وواضح ان ليس جسم حياً بالنفس المفارقة . فاذا ليس يتقاد جسم لامرهابية في الحركة الكناية وذلك باعتبار قوة طبيعها والا فقد نُوِي بالقوة الالهية ما هو فوق قوتها الطبيعية اذا اوجب على الاول بان من الجواهر الروحانية ما ليست قوته محدودة الى بعض الاجسام كالملائكة المبردين طبيعاً من الاجسام ولهذا يجوز ان يتقاد لامرهم اجسام مختلفة . واما متى كانت القوة المحركة في جوهر مفارقة محدودة طبيعاً الى تحريك جسم ما لم يقوَ ذلك الجوهر ان يحرك جسماً أكبر بل اقل كما ليس يقدر عند الفلاسفة محرك السماء السفلى ان يحرك السماء العليا . وعليه فلما كانت النفس محدودة في طبيعها الى تحريك الجسم الذي هي صورته لم يكن في قدرتها ان تحرك جسماً آخر بقوتها الطبيعية

وعلى الثاني بان الشياطين كثيراً ما تظاهر بانها انفس الموتى تقريراً لضلالات الكفرة الذين كانوا يعتقدون ذلك كما قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ١٠ ب ١١ وقم الذهب في خط ٢٩ على متى ولهذا يحمل ان يكون سميون الساحر قد اتخذ من بعض الشياطين بايهاه اياه انه نفس الطفل الذي كان قد قتله



### المبحث الثامن عشر بعد المئة

في تامل الناس باعتبار النفس - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في تامل الناس واولاً باعتبار انفس ثم باعتبار الجسم اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل - في ان النفس الحية هل تصدر بالتامل مع اني - ٢ هل تصدر معه كذلك النفس العقلية - ٣ هل ابدعت جميع النفوس معاً

## الفصل الأول

في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني

يُختلّى الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الحسية لا تصدر بالتناسل مع المني بل تصدر عن الله بالابداع لان كل جوهر كامل غير مركب من هيولى وصورة اذا كان حادثاً فليس يحدث بالتولد بل بالابداع اذ ليس يتولد شيء الا من الهيولى والنفس الحسية جوهر كامل والا لا تمتنع عليها تحريك الجسم ولكونها صورة الجنم ليست مركبة من هيولى وصورة فهي اذاالاتحدث بالتولد بل بالابداع

٢ وايضاً ان مبدأ التولد في الموجودات الحية يحصل بالقوة المولدة وهي ادنى من النفس الحسية لكونها من قوى النفس النباتية وليس يفعل شيء بخلاف نوعه فاذا تمتنع صدور النفس الحسية بقوة الحيوان المولدة ٣ وايضاً ان المولد يولد نظيره وهذا يقتضي وجود صورة المتولد بالفعل في علته التولد والنفس الحسية ليست موجودة بالفعل في المني لانه لا جزء منها اذ لا يوجد جزء منها الا في جزء من الجسم وليس في المني جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم انما يتكون من المني او بقوة المني فاذا لا تصدر النفس الحسية عن المني

٤ وايضاً اذا كان في المني مبدأ فاعل للنفس الحسية فهو اما يبقى بعد تولد الحيوان او لا والاول مستحيل للزوم كونه اما عين نفس الحيوان المتولد الحسية وهذا تمتنع للزوم كون المولد والمتولد والصانع والمصنوع واحداً بعينه او شيئاً آخر وهذا ايضاً تمتنع فقد مر في مب ٧٦ ف ١ ان ليس في الحيوان الواحد الا مبدأ واحد صوري وهو النفس والثاني مستحيل ايضاً في ما يظهر للزوم كون الفاعل يفعل لقساد نفسه وهو تمتنع فاذا تمتنع تولد النفس الحسية مع المني

لكن يعارض ذلك ان نسبة القوة التي في المني الى الحيوانات المتولدة منه كسبة القوة التي في عناصر العالم الى الحيوانات الصادرة عن تلك العناصر كالتولدة من الثمن. والنفوس تصدر في هذه الحيوانات عن القوة التي في الناصر كقوله في تك ٢٠: ١ «لَتُفْرَجَ الْمَاءُ زَحَافًا ذَا نَفْسٍ حَيَّةٍ» فاذًا نفوس الحيوانات التي تولد من المني تصدر ايضا عن القوة التي في المني والجواب ان يقال ان بعضا ذهبوا الى ان النفوس الحسية التي في الحيوانات مُبْدَعَةٌ من الله. وهذا القول صحيح لو كانت النفس الحسية شيئا قائما بنفسه وموجودا وفاعلا بنفسه لانه يصدق عليها اذ ذلك انها مصنوعة بنفسها كما انها موجودة وفاعلة بنفسها. ولان الشيء البسيط والقائم بنفسه لا يجوز ان يُصْنَعَ الا بالابداع كان يلزم حينئذ ان النفس الحسية تصدر الى الوجود بالابداع. غير ان هذا المبنى اى كون النفس الحسية موجودة وفاعلة بنفسها باطل كما يتضح بامر في مب ٧٥ ف ٣ والالم تسد بفساد البدن ولذلك لما لم تكن صورة قائمة بنفسها كانت نسبتها الى الوجود كسبة غيرها من الصور الجسمانية التي لا يصدق عليها انها موجودة بانفسها بل انما يقال لما موجودة من حيث ان المركبات القائمة بانفسها موجودة بها وعلى هذا كان الصنع يصدق على المركبات. ولان المولد مائل للتولد لا بد ان النفس الحسية ونحوها من الصور تصدر طبعاً الى الوجود من فواعل طبيعية تنقل الهيولى من القوة الى الفعل بقوة جسيمة حاصلة فيها وكلما كان الفاعل اقدر كان قادراً على ايصال اثره الى ما هو ابعد كما ان الجسم كلما كان اشد حرارة بلغت حرارته الى ما هو ابعد. وعلى هذا فالاجسام الفير الحية التي هي ادنى في رتبة الطبيعة تولد ما ياتلها لا بواسطة بل بانفسها كما تولد النار ناراً بنفسها واما الاجسام الحية فلكونها اقدر تفعل لتوليد مثلها مباشرة وبواسطة اما مباشرة ففي فعل التغذية الذي به يولد اللحم لحماً واما بواسطة

ففي فعل التولد لان قوة فاعلة تبعث من نفس المولد الى بذر الحيوان او النبات كما تبعث قوة محرك من الفاعل الاصيل الى الآلة. وكما لا فرق في ان يقال ان شيئاً يتحرك من الآلة او من الفاعل الاصيل كذلك لا فرق في ان يقال ان نفس المتولد صادرة عن نفس المولد او عن القوة المنبثقة منها الحاصلة في البذر

إذا اجيب على الاول بان النفس الحسية ليست جوهرًا كاملاً قائماً بنفسه وقد مرّ بيان ذلك في مب ٧٥ ف ٣ فلا حاجة الى تكراره هنا وعلى الثاني بان القوة المولدة لا تولد بقوتها فقط بل بقوة النفس كلها اذ هي قوة من قواها ولنا كانت قوة النبات المولدة تولد نباتاً وقوة الحيوان المولدة تولد حيواناً وكما كانت النفس آكل كانت قوتها المولدة تصدر أثراً آكل

وعلى الثالث بان تلك القوة الفعلية التي في المني والمنبثقة عن نفس المولد هي نوع من حركة تلك النفس وليست نفساً او جزء نفس الا بالقوة كما ليس في المنشار او القاس صورة السرير بل حركة ما الى تلك الصورة فاذا لا يجب ان يكون لهذه القوة الفعلية آلة بالفعل بل محلها الروح المشتغل عليه المني الذي هو ذو رغبة كما يدل بياضه وفي ذلك الروح حرارة صادرة عن قوة الاجرام السماوية التي بقوتها ايضاً تعمل التفاعيل الساقطة ما يماثلها في النوع كما مرّ في مب ١١٥ ف ٣ ج ٢ ولا يحتاج قوة النفس والقوة الفلكية في هذا الروح يقال ان الانسان والشمس يولدان الانسان. واما الحرارة العنصرية فهي كالآلة بالنسبة الى قوة النفس كما هي ايضاً بالنسبة الى القوة الغازية على ما في كتاب النفس ٢٠ م ٥٠ وعلى الرابع بان محل القوة الفعلية في الحيوانات الكاملة المتولدة من الجماع هو مني الذكر كما قال الفيلسوف في كتاب تولد الحيوانات ١ ب ٢٠ واما مادة الجنين فهي ما تبيده الآتى وفيها يوجد حالاً منذ البدء النفس النباتية لا يحسب



الفعل الثاني بل بحسب الفعل الاول كوجود النفس الحسية في النائمين ولكنها متى شرعت تقبل الغذاء فينثذ تفعل بالفعل . وهذه المادة لا تزال تستحيل بالقوة التي في مني الذكر الى ان تحصل النفس الحسية بالفعل لا بمعنى ان القوة التي كانت في المنى تصير نفساً حسية والأكل المولّد والمتولّد واحداً بعينه . وكان ذلك اشبه بالتغذية والتموّن بالتولّد كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ١ م ٣٣ . وبعد ان تصدر النفس الحسية في المتولد باعتبار جزء رئيسي بقوة المبدأ الفعلي الذي كان في المنى تأخذ في ان تفعل لاستكمال بدنها بطريقة التغذية والتموّن . واما القوة العقلية التي كانت في المنى فانها تتلاشى بالتحلل المنى وتلاشي الروح الذي كان فيه . وليس في ذلك خلف لان هذه القوة ليست هي الفاعل الاصيل بل فاعلاً آلياً ومتى تموجود الاثر بالفعل انقطعت حركة الآلة

### الفصل الثاني

في ان النفس العقلية هل تصدر عن المنى

يخصّ الى الثاني بان يقال : يظهرون النفس العقلية تصدر عن المنى في تلك ٢٦:٤٦ « جميع النفوس التي خرجت من صلب يعقوب ستة وستون نفساً » وليس يخرج شيء من صلب الانسان الا من حيث يصدر عن المنى . فالنفس العقلية اذا تصدر عن المنى

٢ وايضاً قد مرّ في ٢٦ف٣ ان النفس العاقلة والحساسة والغاذية واحدة بالجوهر في الانسان . والنفس الحساسة تولد من المنى في الانسان كما في سائر الحيوانات ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ٢ ب ٣ « ليس يصدر الحيوان والانسان معاً بل يصدر اولاً الحيوان ذو النفس الحساسة » فاذا كذلك النفس العاقلة تصدر عن المنى

٣ وايضاً ان فاعلاً واحداً يمتد بتصل اثره بالصورة والمادة والا لم يحصل  
عن الصورة والمادة واحداً بالاطلاق. والنفس العقلية هي صورة البدن الانساني  
الذي يتكون بقوة المني. فهي اذن تصدر ايضاً بقوة المني

٤ وايضاً ان الانسان يولد ما يماثله في النوع. والنوع الانساني يقوم بالنفس  
الناطقة. فالنفس الناطقة اذن تصدر عن المولود

٥ وايضاً لا يجوز ان يقال ان الله يعاون الخطاة. ولو كانت النفوس الناطقة  
تخلق من الله لكان الله يعاون احياناً الفجرة الذين قد يتولد نسل عن سفاحهم.  
فالنفوس الناطقة اذن لا تخلق من الله

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسة ب ١٤ «ان النفوس الناطقة  
لا تُبدّر بالجماع»

والجواب ان يقال ان القوة الفعلية التي في المادة يستحيل ان تحصل بفعلها الى  
اصدار مفعول مجرد. وواضح ان المبدأ العقلي في الانسان مبدأ مجرد عن المادة  
لان له فاعلاً يستقل به دون الجسم فيستحيل من ثمة ان تقوى القوة التي في  
المني على اصدار المبدأ العقلي. وايضاً فالقوة التي في المني تفعل بقوة نفس المولود  
من حيث ان نفس المولود هي فعل البدن وهي تستخدمه في فعلها واما العقل  
فيستقل بفعله دون الجسم فيمتنع اذا صدر المبدأ العقلي من حيث هو عقلي  
عن المني ولنا قال الفيلسوف في كتاب توالد الحيوانات ب ٢ «بقي ان العقل  
وحده يرد من خارج». وايضاً فالنفس لكونها مستقلة بفعل الحياة دون الجسم  
فهي قائمة بنفسها كما مر في م ب ٧٥ ف ٢ فيصدق اذن عليها انها موجودة  
ومصنوعة. وكونها جوهرًا مجردًا لا يجوز ان تصدر بالتولد بل بالابضاع فقط  
فالقول اذن يصدر النفس العقلية عن المولود قول بأنها ليست قائمة بنفسها وانها من ثمة  
تدبر بدثور البدن ولنا كان القول يصدر النفس العقلية بالتناسل مع المني بدعة

اذ اُجب على الاول بان الكلام في تلك الآية من قبيل المجاز المرسل لا إطلاق  
الجزء فيه على الكل اي إطلاق النفس على الانسان كله  
وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ما يظهر في الجنين من افعال الحياة ليس  
صادراً عن نفسه بل عن نفس الأم او عن القوة المصورة التي في المني وكلا هذين  
باطل لان افعال الحياة كالشعور والاعضاء والنمو يمنع صدورهما عن مبدأ خارجي  
فالخلق اذن انت النفس توجد في الجنين قبل تلك الافعال فتوجد فيه أولاً  
النفس الفاذية ثم الحساسة ثم العاقلة الا ان بعضاً صاروا الى ان النفس النباتية  
التي تحمل أولاً في الجنين تعقبها نفس اخرى وهي النفس الحساسة ثم تعقب هذه  
ايضاً نفس اخرى وهي النفس العاقلة فيكون في الانسان ثلاث انفس احداها  
بالقوة الى الاخرى وهذا قد ابطالناه في مب ٢٦ ف ٣ ومن ثم ذهب آخرون الى  
ان تلك النفس التي كانت في اول الام نباتية هي بعينها تترقى بفعل القوة التي  
في المني الى ان تصبح حساسة ثم تترقى ايضاً الى ان تصبح عاقلة لكن ليس بقوة المني  
الفعلية بل بقوة فاعل اعلى يديرها من خارج وهو الله وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله  
في كتاب توالد الحيوانات ب ٢ ٣٣ ان العقل يرد من الخارج . على ان هذا مستحيل  
اما أولاً فلانه ما من صورة جوهرية تقبل الاكثر والاقل بل ان زيادة الكمال  
الاعظم تفعل نوعاً آخر كما تفعل زيادة الوحدة نوعاً آخر في الاعداد ويستحيل  
ان يكون لانواع مختلفة صورة واحدة بالعدد . واما ثانياً فللزوم كون تولد  
الحيوان حركة متصلة تتقل يسيراً يسيراً من حال النقصان الى حال الكمال كما  
يحدث في الاستمالة . واما ثالثاً فللزوم ان لا يكون تولد الانسان او الحيوان تولداً  
بالإطلاق لفرض كون محله موجوداً بالفعل لانه لو كانت النفس النباتية توجد  
منذ البدء في مادة النسل ثم ترتقي يسيراً يسيراً الى حال الكمال لحصلت دائماً  
زيادة الكمال اللاحق دون فساد الكمال السابق وهذا مناف للحقيقة مطلق التولد .

واما رابعاً فلان ما يصدر بفعل الله لا يعدوان يكون شيئاً قائماً بنفسه فيلزم ان يكون مقاييراً بالماهية للصورة السابقة التي لم تكن قائمة بنفسها فيعود قول مشيقي النفوس المتعددة في البدن او ان لا يكون شيئاً قائماً بنفسه بل كلاً للنفس السابق وجودها فيلزم بالضرورة ان النفس العقلية تفسد بفساد البدن وهذا مستحيل. وهناك قول آخر يعقل واحداً في الجميع وقد ابطالناه في مب ٧٦ ف ٢ ومب ٧٩ ف ٥٠ فالحق اذاً انه لما كان كون واحد فساداً لا آخر دائماً تصح القول بانه متى وردت صورة اكل في الانسان او في سائر الحيوان فسدت الصورة الاولى بمعنى ان يكون للصورة الثانية كل ما كان للصورة الاولى وزيادة وهكذا يتأدى بكثير من الكون والفساد الى الصورة الاخيرة الجوهرية وسواء في ذلك الانسان وسائر الحيوان وهذا يشاهد بالحس في الحيوانات المتولدة من التفتن فالحق اذن ان النفس العقلية تخلق من الله عند نهاية التولد الانساني وهي حساسة وغاذية مما وبوجودها تفسد الصور السابقة

وعلى الثالث بان محل ذلك الاعتراض انما هو في القواعل المختلفة الغير المترتبة بينها واما القواعل المتكثرة المترتبة بينها فلا يمنع وصول قوة اعلاها الى الصورة الاخيرة ووصول قوى سفلاها الى استمداد في المادة كما ان قوة المني تهيج المادة وقوة النفس تفيد الصورة في تولد الحيوان. وواضح مما مر في مب ١١٠ ف ١ ان الخليقة الجنسانية باسرها تفعل على انها آلة للقوة الروحانية وخصوصاً لقوة الله فليس يمنع اذاً ان يكون الجسم متكوناً من قوة جسمانية والنفس العقلية صادرة عن الله وحده

وعلى الرابع بان الانسان يولد مثله من حيث تنهيا المادة بقوة منية لقبول هذه الصورة المخصوصة

وعلى الخامس بان ما كان في فعل المسافين من جهة الطبيعة فهو خير والله

يعاون عليه وأما ما كان من جهة الشهوة الفاسدة فهو شرٌّ والله لا يعاون عليه

### الفصل الثالث

في ان النفوس البشرية هل ابدعت معاً منذ بدء العالم  
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البشرية أُبدِعت معاً منذ بدء  
العالم ففي تلك ٢:٢ « استراح الله من جميع عمله الذي عمل » ولو كان الله يُدْعِ  
كل يوم نفوساً جديدة لم يصح ذلك القول فالنفوس اذا أُبدِعت كلها معاً  
٢ وايضاً ان الجواهر الروحية من اخص كمال الكون فلو كانت النفوس  
تُبدَع مع الابدان لازداد الكون كل يوم كلاً بزيادة جواهر روحانية لا تحصى  
فيلزم ان الكون لم يكن كاملاً من البدء وهذا منافٍ لقوله في تلك ٢:٢ « اكمل  
الله جميع عمله »

٣ وايضاً ان انتهى الشيء مطابقاً لمبدئه والنفس العاقلة تبقى بعد فناء البدن  
فاذا وُجِدَتْ قبله

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب غفائد الكيسة ب ١٤ و ١٨ « النفس  
تُخلق مع البدن »

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان اتصال النفس العقنية بالبدن امرٌ  
عرضي لان شأنها عندهم كشأن الجواهر الروحية التي لا تتصل بالبدن ومن ثم  
ذهبوا الى ان النفوس البشرية خُلِقَتْ منذ البدء مع الملائكة الا ان هذا القول  
باطل اما اولاً فباعتبار مبناه لانه لو كان اتصال النفس بالبدن عرضياً لكان  
الانسان القائم من هذا الاتصال موجوداً بالعرض او لكانت النفس هي الانسان  
وهذا باطل كما مرّ بيانه في مب ٧٥ ف ٤ وكون النفس البشرية متمايزة للملائكة  
في الطبيعة ظاهرٌ من اختلاف طريقة التعقل فيها كما مرّ بيانه في مب ٢٥٥ ف ٢  
لان الانسان يعقل باقتناصه من الحواس ويتوجه الى الصور الخيالية كما مرّ

يأته في مب ٨٦ ف ٧ فكانت نفسه مقترة الى الاتصال بالبدن لافتقارها اليه في  
فعل الجزء الحساس وهذا ممتنع في الملائكة . واما ثانياً فباعتباره في نفسه لانه اذا  
كان اتصال النفس بالبدن طبعياً لما كُن تجردها عن البدن خارجاً عن مقتضى  
طبعها ومجرداً لما عن كمالها الطبيعي ولم يكن لاثقاً بالله ان يبدأ في عمله من الامور  
الناقصة والخارجة عن مقتضى الطبيعة فهو لم يصنع الانسان دون يدٍ او رجلٍ  
بما هو من اجزاء الانسان الطبيعية فبالأولى اذن لم يصنع النفس دون البدن .  
فان قيل ليس اتصال النفس بالبدن طبعياً لما وجب النظر في سبب اتصالها به  
ولا يدوان يكون ذلك قد حدث عن ارادتها او عن علته اخرى فان كان عن  
ارادتها كُن ذلك منافياً للصواب في ما يظهر أولاً لانه ليس من الصواب ان  
تريد الاتصال بالبدن وهي ليست في حاجة اليه اذ لو كانت في حاجة اليه لكن  
اتصالها به طبعياً لما فان الطبيعة لا تقصر في الامور الضرورية وثانياً لان النفس  
المخلوقة منذ بدء العالم لا وجه لان تحرك ارادتها بعد ازمته طويلة لتصل الان  
بالبدن فهي جوهرٌ روحانيٌ اعلى من الزمان خروجه عن دائرة الكواكن الجورية  
وثالثاً لان اتصال نفس مخصوصة بيدٍ مخصوص يكون امراً اتفاقياً في ما يظهر  
اذ لا بد فيه من اجتماع ارادتين ارادة النفس المتصلة وارادة الانسان الموجد .  
وان لم يكن عن ارادتها ولا عن طبعها لزم ان يكون عن علة قاسرة فيكون ذلك  
قصاصاً لما وتكلاً بها وهذا هو ضلال اوريجانوس الذي قال على ما روى  
ايفانوس في رده على البدع ٢ بدعه ٦٤ ان النفوس انما تتصل بالابدان عقاباً  
لها على آثامها . ولان ذلك كله مناف للصواب يجب ان يقال على الاطلاق ان  
النفوس ليست مخلوقة قبل الابدان لكنها تُخلق حيناً تقاض على الابدان  
اذ اُجيب على الاول بان الله لم يكف في اليوم السابع عن كل عمل ففي  
يو ١٧: ٥ «اني حتى الآن يعمل» بل عن ابداع اجناس وانواع جديدة لم يكن

لما سابقة وجود على نحو ما سفي الاعمال الاولى . والنفوس التي تدع الآن قد  
وجدت بشبهها النوعي في الاعمال الاولى التي فيها أبدعت نفس آدم  
وعلى الثاني بان كمال الكون بمحركات يزداد شيئاً من جهة عدد الافراد  
لا من جهة عدد الانواع

وعلى الثالث بان بقاء النفس من دون البدن انما يحدث عن فساد البدن الذي  
حصل عن الخطيئة فلم يكن اذن لا تفتأ ان يتبدى الله اعماله من ذلك ففي  
حك ١٣٠ : « لم يصنع الله الموت . . . لكن المنافقين استدعوه بايديهم واقرأهم »

### المبحث التاسع عشر بعد المائة

في تناسل الانسان باعتبار البدن - وفيه فصلان

ثم يجب النظر في تناسل الانسان باعتبار البدن والبحث في ذلك يدور على مسائلين  
١ - هل يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية - ٢ في ان المني الذي هو  
مبدأ التولد الانساني هل هو من فضل الغذاء

#### الفصل الأول

في انه هل يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

يُنحصر الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة  
الطبيعة الانسانية في متى ١٧: ١٥ « كل ما يدخل الصم يتزل الى الجوف ويندفع  
الى الخارج » وما يندفع فليس يستحيل ان حقيقة الطبيعة الانسانية - فاذا ليس  
يستحيل شيء من الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٢ وايضاً قال الفيلسوف في تولد الحيوانات ك ١ م ٣٥ و ٣٦ و ٣٧ فرق بين اللحم  
باعتبار الصورة واللحم باعتبار الهوي وقال ان اللحم باعتبار الهوي يبيد ويذهب  
وما يتولد من الغذاء يبيد ويذهب فاذا ما يستحيل اليه الغذاء هو اللحم باعتبار

المهيول لا باعتبار الصورة . وإنما يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية ما كان من قبيل صورتها . فإذا ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٣ وايضاً يظهر ان الرطب الفريزي يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية وهو اذا تحلل تمذرت اعادته على ما قال الاطباء . ولو كان الغذاء يستحيل الى هذه الرطب لامتكت اعادته . فإذا ليس يستحيل الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

٤ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لتمكن التعويض عن كل ما يتحلل في الانسان . وموت الانسان لئن يعرض الا يتحلل شيء ما . فإذا كان يمكن للانسان ان يدفع الموت عنه ابداً بالاغذية

٥ وايضاً لو كان الغذاء يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية لم يكن في الانسان شيء يتبع تحلله والتعويض عنه . لان ما يتولد في الانسان من الغذاء يجوز على ذلك تحلله والتعويض عنه . فلو عاش الانسان زماناً طويلاً لما بقي فيه اخيراً شيء مما وجد فيه وجوداً مادياً في مبدل تولده . فلم يكن واحداً بالعدد مدة حياته كلها الا بد لوحدة العدد من وحدة المادة . وهذا باطل . فإذا ليس يستحيل

الغذاء الى حقيقة الطبيعة الانسانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٤٠ « ما يفسد من اغذية البدن اي ما يفقد صورته يذهب في سبيل تكوين الاعضاء » وتكوين الاعضاء يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية . فالاغذية اذن تستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٧ ب ١٠ « ولانت تحيلني اليك كطعام جسدك لكن الخ »

والجواب ان يقال ان نسبة كل شيء الى الحقيقة كنسبته الى الوجود كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ وعلى هذا فلما يرجع الى حقيقة طبيعة ما ما كان من قوام تلك الطبيعة . وللطبيعة اعتباران احدهما على الاطلاق بحسب طبيعة



النوع والآخر بحسب وجودها في شخص بعينه حقيقة الطبيعة المطلقة يرجع اليها مطلق صورتها وهيولها وحقيقة الطبيعة المقيدة في شخص بعينه يرجع اليها الميول الشخصية المعينة والصورة المستخصصة بهذه الميول كما ان من حقيقة الطبيعة الانسانية بالاطلاق النفس الانسانية والبدن ومن حقيقة الطبيعة الانسانية في بطرس ومرتنوس تلك النفس المخصوصة وذلك البدن المخصوص ومن الاشياء ما لا يمكن وجود صورها الا في هيولى واحدة معينة كما لا يمكن وجود صورة الشمس الا في الميولى الحادثة فيها بالفعل . ويتأصل هذا صار بعض الى انه لا يمكن وجود الصورة الانسانية الا في هيولى معينة وهي التي تصورت بهذه الصورة منذ البدء في الانسان الأول وقضية ذلك ان كل ما كان زائداً على ما يصدر من الاب الاول الى اعقابها ليس يرجع الى حقيقة الطبيعة الانسانية لانه ليس يقبل في الحقيقة صورة الطبيعة الانسانية بل ان تلك الميولى التي حلت فيها الصورة الانسانية في الانسان الأول تنكث في نفسها على هذا تكون كثرة الاجسام البشرية صادرة عن جسم الانسان الاول والغذاء عند هؤلاء لا يستحيل الى حقيقة الطبيعة الانسانية بل قالوا انه بمنزلة مقعر لما حتى تمنع تأثير الحرارة الفريزية لثلاثي الرطوبة الفريزية وذلك كما يضاف الرصاص او القصدير على النفضة لثلاثي النار . لكن هذا المذهب باطل من وجوه اما اولاً فلجامع الوجه في جواز حلول صورة في هيولى اخرى وجواز مفارقتها هيولها ولما كان كل كائن فاسداً وبالعكس . وواضح ان الصورة الانسانية يجوز ان تفارق الميولى الحادثة فيها والآن يمكن الجسم الانساني فاسداً فاذاً يجوز ايضاً ان تقل في هيولى اخرى باستمالة شيء آخر الى حقيقة الطبيعة الانسانية . واما ثانياً فلان جميع الاشياء المنحصرة هيولها كلها في شخص واحد لا يوجد فيها للنوع الواحد الاشخص واحد كما هو واضح في الشمس والقمر ونحوهما فيلزم على ذلك ان لا يكون لنوع الانسان الاشخص واحد . واما ثالثاً

فلان تكثر الهوى لا يمكن اعتباره الا اما من جهة الكم كما يعرض في المتخللات  
التي تماظم اقطار هيو لاها او من جهة جوهر الهوى . واذا بقي جوهر الهوى  
وحده بعينه امتنع اطلاق التكثر عليه لان شيئاً واحداً بعينه لا يحصل به تكثر  
لنفسه ضرورة ان كل كثرة تحصل عن قسمة ما فلا بد اذن من حصول جوهر  
غريب في الهوى اما بالابداع او باستحالة شيء آخر اليها فيلزم من ذلك انه  
لا يمكن تكثر هوى الا بالتخلخل كحصول الهواء عن الماء او باضافة شيء آخر كما  
تكثر النار باضافة الحطب او بابداع الهوى . وواضح ان الهوى لا تتكرر في  
الاجسام البشرية بالتخلخل والا لكانت اجسام الناس الكملية السن اقل كمالاً  
من اجسام الاطفال ولا بابداع هوى جديدة لان جميع الاشياء ابدعت معاً  
من حيث جوهر الهوى وان كانت لم تدع معاً من حيث شكل الصورة كما قال  
غريغوريوس في ادبياته ك ٣٢ ب ٩ . فبقي اذن ان الجسم الانساني انما يتكرر  
باستحالة الغذاء الى حقيقته . واما رابعاً فلانه لعدم الفرق بين الانسان والحيوان  
والنبات من جهة النفس النباتية يلزم على ذلك ان اجسام الحيوانات والنباتات  
ايضاً لا تتكرر باستحالة الغذاء الى الجسم المتندي بل بضرب من التكثر  
لا يمكن ان يكون طبعاً لان الهوى لا تمتد بطبعها الا الى كمية محدودة وليس  
ينمو شيء طبعاً الا بالتخلخل او باستحالة شيء آخر اليه وهكذا يلزم ان تكون  
كل افاعيل القوة المولدة والناذية اللتين يقال لهما قوتان طبيعتان مجهزات وهذا  
باطل . ومن ثم صار آخرون الى ان الصورة الانسانية يجوز حلولها من جديد في  
هوى اخرى اذا اعتبرت الطبيعة الانسانية بالاطلاق لا اذا اعتبرت من حيث  
هي موجودة في شخص بعينه لان الصورة الانسانية تبقى فيه ثابتة في هوى  
معية وهي التي حلت فيها أولاً حين تولد ذلك الشخص ولا تقارق اصلاً تلك  
الهوى الى ان يروى ذلك الشخص القساد الاخير وهم يقولون ان هذه الهوى ترجع

بالاصالة الى حقيقة الطبيعة الانسانية الا انه اذ لم تكن هذه الهيولى كافية  
للحكمة المتحضرة فلا بد من اضافة هيولى اخرى باستحالة الغذاء الى جوهر المغذي  
على قدر ما يكفي للنشوء المتقضى ويقولون ان هذه الهيولى ترجع بالبيعة الى حقيقة  
الطبيعة الانسانية اذ لا تقتضي الوجود الاولي للشخص بل لكينته والشئ الغريب  
الحاصل عن الغذاء لا يرجع في الحقيقة الى حقيقة الطبيعة الانسانية. الا ان هذا  
ايضاً باطل اما أولاً فلان هذا القول يحكم في هيولى الاجسام المتصفة بحكمه  
في هيولى الاجسام الغير المتصفة التي وان كان لها قوة على توليد المثل في النوع  
ليس لها مع ذلك قوة على توليد المثل في الشخص وهذه القوة في الاجسام المتصفة  
هي القوة الغازية فيلزم من عدم استحالة الغذاء الى حقيقة الاجسام المتصفة عدم  
زيادة شيء عليها بالقوة الغازية. واما ثانياً فلان القوة الفعلية التي في المني انما  
هي تأثير منبثق عن نفس المولد كما مر في البحث الآنف ف لا يمكن اذن  
ان يكون اعظم قوة في الفعل من النفس المنبثق عنها فاذا كن شي من المادة يلبس  
صورة الطبيعة الانسانية بقوة المني كانت النفس اولى بان تقدر على ان تطيع في  
الغذاء المتصل بنشوء الطبيعة الانسانية الحقيقية بالقوة الغازية. واما ثالثاً فلان  
الغذاء لا يقتصر اليه للنشوء فقط والابلت الحاجة اليه عند انتهاء النشوء  
بل للتعويض عما يتحلل بفعل الحرارة الغريزية ولا تعويض ما لم يقم ما يتولد من  
الغذاء بدلاً مما يتحلل. وكما ان ما كن هناك اولاً هو من حقيقة الطبيعة الانسانية  
كذلك ما يتولد من الغذاء. فالحق اذن ما ذهب اليه غيرهم من ان الغذاء  
يستعمل حقيقة الى حقيقة الطبيعة الانسانية من حيث يقبل حقيقة نوع اللحم  
والعظم ونحوها من الاجزاء البدنية وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب  
النفس ٤٦٢ وفي كتاب توالد الحيوانات ٣٩ «الغذاء يغذون من حيث هو  
لحم بالقوة»

إذا اجب على الاول بان الرب لم يقل ان ما يدخل اللحم يندفع كله بالخرج بل انه يجب ان يندفع بالخرج شيء نجس من كل طعام - ويحمل ان يكون المراد بذلك ان كل ما يتولد من الغذاء يمكن ان يتحلل ايضاً بالحرارة الغريزية ويندفع بمسام خفية كما فسرهم ايرونيوموس

وحلى الثاني بان بعضاً قالوا ان اللحم باعتبار الصورة هو ما يقبل اولاً الصورة الانسانية وهو ما يؤخذ من المولد وهذا يبقى دائماً ببقاء الشخص وان اللحم باعتبار الهيولى هو ما يتولد من الغذاء وهذا لا يبقى دائماً بل يذهب كما يجي. لكن هذا مناف لما راد ارسطو فقد قال هناك « ان شان اللحم كشان كل ذي صورة في هيولى كالخشب والحجر في ان شيئاً يكون فيه باعتبار الصورة وشيئاً باعتبار الهيولى » ولا يخفى ان ذلك التفصيل لا محل له في غير المتفصلات التي لا تتولد من المني ولا تنفذ. وايضاً فلما كان ما يتولد من الغذاء يضاف الى الجسم المتغذي بطريق الامتزاج كامتزاج الماء بالخر الذي مثل به الفيلسوف لذلك في الكتاب المشار اليه م ٣٩ و ٨٨ امتنع التغيرات بين طبيعة المضاف والمضاف اليه لصيرورتها واحداً بالامتزاج الحقيقي فلا وجه من ثمة لان يغني احدها بالحرارة الغريزية ويبقى الآخر. فالحق اذن ان تفصيل الفيلسوف هذا لا يتعلق بطبعين مختلفين بل بلحم واحد بعينه باعتبارين فاذا اعتبر اللحم من جهة الصورة اي من جهة صورته فهو باق دائماً لبقاء طبيعة اللحم واستعداده الطبيعي دائماً واذا اعتبر من جهة الهيولى فهو غير باق لكونه يتحلل ويعوض عنه تدريجاً كما يتضح في نار الاتون التي تبقى صورتها واما هيولاها فتفنى يسيراً ويسيراً ويقوم غيرها بدلاً منها

وعلى الثالث بان المراد بالرطب الغريزي كل ما يقوم به قوة النوع واذا فقد امتنع التعويض عنه كما لو قطعت اليد او الرجل او نحوها واما الرطب الغذائى

فهو ما لم يبلغ بعدُ الى قبول طبيعة النوع قبولاً تاماً بل لا يزال متوجهاً اليه  
كالم ونحوه وهذا اذا فقدت بقى قوة النوع مستمرة في اصلها الذي لا يُفقد  
وعلى الرابع بان كل قوة في الجسم المنفعل تضعف بمداومة الفعل لان هذه  
القواصل منفعة ايضاً وعلى هذا فالقوة المحيطة يكون لها في اول الامر من القدرة  
ما تقوى به على ان تحيل لا ما يكفي للتعويض عن التحلل فقط بل ما يكفي  
لالنشوء ايضاً ثم تضعف حتى لا تقوى على ان تحيل الا ما يكفي للتعويض عن  
التحلل وحينئذ ينقطع النشوء واخيراً تميز عن هذا ايضاً فيحصل التناقص ثم  
تتلاشى هذه القوة تماماً فيموت الحيوان وذلك على حد قوة الحرارة المحيطة اليها  
الماء المزوج بها فانها تضعف تدريجياً يمزج الماء الى ان تصبح اخيراً كلها مائة كما  
مثل بذلك الفيلسوف في الموضوع المشار اليه قريباً

وعلى الخامس بما قال الفيلسوف في الموضوع المذكور من انه متى استحال مادة  
بنفسها ناراً يقال ان النار تتولد من جديد ومتى استحال مادة الى نارٍ سابقة  
يقال ان النار تقتضي وعليه فلو خلعت المادة كلها معاً صورة النار واستحالَت مادة  
اخرى ناراً لكانت هذه ناراً مقابلة تنتك بالعدد ولكن لو جعل بدلاً من  
الخطب المحرق تدريجياً خطب آخر وهكذا الى ان ينفى الخطب الاول بأسره  
بقيت النار دائماً واحدة بالعدد لان المضاف يستحيل الى السابق وكذا هو حكم  
الاجسام الحية التي يحصل فيها من الغذاء بدل لما يُفقد بالحرارة الفريزية

### أَتَمُّ الصَّلُ الثَّانِي

في ان المني هل هو من فضل الغذاء

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المني ليس من فضل الغذاء بل من جوهر  
المولود فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٨ «التوليد فعلٌ طبيعيٌّ  
مُصدرٌ من جوهر المولود ما يتولد» وما يتولد فانما يتولد من المني فالمني اذاً من

### جوهر المولد

٢ وايضاً انما يشبه الابن اباه من حيث يأخذ منه شيئاً ما. ولو كان المني الذي منه يتولد شيء ما من فضل الغذاء لم يأخذ أحد شيئاً من جدوه واسلافه الذين لم يحصل فيهم هذا الغذاء بوجه من الوجوه فلم يكن أحد يجده واسلافه اشبه منه بسائر الناس

٣ وايضاً ان غذاء الانسان المولد قد يكمن من لحم الثور او الخنزير ونحوهما. فلو كان المني من فضل الغذاء لكان الانسان المتولد من المني اقرب نسباً الى الثور والخنزير منه الى ابيه وسائر اقاربه

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ١٠٠ ب ٢٠ «لم تكن في ادم باعتبار المبدأ النوي فقط بل باعتبار الجوهر الجسماني ايضاً» ولو كان المني من فضل الغذاء لم يكن الامر كذلك. فاذاً ليس المني من فضل الغذاء

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف في تولد الحيوانات ك ١ ب ١٩ اثبت من وجوه متعددة ان المني هو فضل الغذاء

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة توقف نوعاً ما على ما تقدم في البحث الآنف ومب ١٨ ف ١٨ انه اذا كان في الطبيعة الانسانية قوة على ان تبض صورتها على هيولى اجنبية ليس في شخص آخر فقط بل في شخصها نفسه ايضاً كان من الواضح ان الغذاء الذي لم يكن في الاول مشاكلاً يصير في الآخر مشاكلاً بالصورة المناقضة. والترتيب الطبيعي يقتضي ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً ولنا نجد في المتولدات ان كل شيء يكون في اول الامر ناقصاً ثم يتكامل. وواضح ان نسبة العام الى الخاص والمحدود نسبة الناقص الى الكامل ولهذا نجد في تولد الحيوان ان الحيوان يتولد قبل الانسان او القرس وكذا الغذاء ايضاً فانه في اول الامر يقبل قوة عامة بالنسبة الى جميع اجزاء البدن وفي آخر الامر يمتص الى هذا الجزء

او ذلك . ويستحيل ان يعتبر منياً ما قد استحال الى جوهر الاعضاء بضرب من الانفصال لان ذلك الانفصال اذا لم يحفظ طبيعة ما انفصل عنه كان مفارقاً لطبيعة المولّد اذ يكون حينئذٍ آخذاً في طريق الفساد فلا يكون له قوة على احالة الغير الى مشابهة الطبيعة واذا حفظ طبيعة ما انفصل عنه كان منحصراً في جزء معين فلا يكون له قوة على التحريك الى طبيعة الكل بل الى طبيعة الجزء فقط الا ان يقال انه يجوز ان يكون منفصلاً عن جميع اجزاء البدن وانه يحفظ طبيعة جميع الاجزاء فيكون المني على ذلك حيواناً صغيراً بالفعل ولا يكون تولد الحيوان من الحيوان الا بالانفصال كما يتولد الطين من الطين وكما يعرض للحيوانات التي تُقطع فتبقى حية وهذا باطل . فالمني اذا ليس ينصل عما كان كلاً بالفعل بل بالاحرى عما كان كلاً بالقوة وله قوة على اصدار البدن كله متباعدة عن نفس المولّد كما مرّ في الفصل الآنف . وهذا الذي بالقوة الى الكل هو ما يتولد من الغذاء قبل استحالته الى جوهر الاعضاء وهو الذي يورث منه المني وباعبار ذلك يقال ان القوة الغذائية خادمة للولادة لان ما يستحيل بالقوة الغذائية تاحذه القوة المولّدة منياً وقد استدل الفيلسوف على ذلك في كتاب تولد الحيوانات ١ ب ١٨ بان الحيوانات الجسيمة المحتاجة الى غذاء كثير قليلة البذر بالنسبة الى مقدار اجسامها وقليلة التوليد وكذا من كان من الناس بديناً فانه قليل المني للسبب المذكور عينه

اذا اُجب على الاول بان التوليد يكون من جوهر المولّد في الحيوانات والنباتات من حيث ان المني تحصل له القوة من صورة المولّد ومن حيث هو بالقوة الى

جوهرة

وعلى الثاني بان المشابهة بين المولّد والمولود لا تحصل بالمادة بل بصورة الفاعل الذي يولّد مثله . فاذا ليس يقتضى لمشابهة الابن للجد ان تكون مادة المني

الجبانية موجودة في الجلد بل ان يكون في النبي قوة صادرة عن الجلد بواسطة الاب

وبمثل ذلك يحاج على الثالث لان النسب لا يعتبر من جهة الميول بل بالاحرى من جهة انبعاث الصورة

وعلى الرابع بانه ليس المراد بما أُورِدَ من كلام أوغسطينوس ان المبدأ المتوحي القريب لهذا الانسان او جوهره الجباني كان موجوداً في آدم بالفعل بل كلاهما كان في ادم باعتبار الاصل لان الميول الجبانية المأخوذة من الأم والتي يسميها بالجوهر الجباني صادرة في الاصل عن آدم ومثلها القوة الفعلية الموجودة في مني الاب والتي هي المبدأ المتوحي القريب لهذا الانسان. واما المسيح فيقال انه وُجِدَ في آدم باعتبار الجوهر الجباني لا باعتبار المبدأ المتوحي من حيث ان مادة جسمه المتخذة من امه العذراء صادرة عن آدم لان جسمه لم يتكون بقوة مني الرجل. فان مثل هذه الولادة كانت خليفة بالله المتعالي على كل شيء والتبارك الى دهر الداهرين. آمين





# الجزء الأول

من

## الفصل الثاني

### الفأخحة

لما كان يقال للانسان انه مصنوع على صورة الله على ان المراد بالصورة موجود عقلي مختار رب نفسه كما قال الدمثي في كتاب الدين المستقيم ب ١٢٢ فبعد الكلام على الاصل اي على الله وعلى ما صدر عن قدرته كما شاء بقي النظر في صورته اي في الانسان من حيث هو مبدأ أفعاله لكونه مختاراً وروباً لأفعاله

### المبحث الأول

في غاية الانسان القصوى بالاجمال - وفيه ثمانية فصول

وهنا يجب النظر أولاً في الغاية القصوى للحياة البشرية ثم في ما يمكن ان يدرك به الانسان هذه الغاية او يعدل به عنها اذ من الغاية يجب ان يحكم كل ما اليها. ولما كانت الغاية القصوى للحياة البشرية تتجلى في السعادة وجب النظر أولاً في الغاية القصوى بالاجمال ثم في السعادة - اما الاول فالمبحث فيه يدور على ثنائي مسائل - ١ هل من شأن الانسان ان يفعل لغاية - ٢ هل ذلك خاص بالطبيعة الناطقة - ٣ في ان انزال الانسان هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية - ٤ هل للحياة البشرية غاية قصوى - ٥ هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة - ٦ في ان الانسان هل يوجه كل شيء الى الغاية القصوى - ٧ في ان الغاية القصوى لجميع الناس هل هي واحدة بينها - ٨ هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

### الفصل الأول

هل يليق بالإنسان ان يفعل لغاية

يُخْتَلَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يليق بالإنسان ان يفعل لغاية لان العلة متقدمة طبعاً على معلولها . والغاية متضمنة حقيقة الآخر كما هو ظاهر من مدلول لفظها . فليست اذن متضمنة حقيقة العلة . وما لاجله يفعل الإنسان فهو علة الفعل فان اللام هنا للسببية . فاذاً ليس يليق بالإنسان ان يفعل لغاية ٢ وايضاً ما هو الغاية القصوى فليس لاجل الغاية . والانفعال في بعض الاشياء هي الغاية القصوى كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ . فاذاً ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية

٣ وايضاً انما يظهر ان الإنسان يفعل لغاية متى فعل عن قصد وروية . وهو يفعل اموراً كثيرة عن غير قصد وروية بل عن غير فكري ايضاً كمن يحرك رجله او يده او يبعث بلحيته وهو مفكر في امور اخرى . فاذاً ليس يفعل الإنسان كل شيء لغاية لكن يعارض ذلك ان ما كان متدرجاً في جنس فهو منبعث عن مبدأ ذلك الجنس . والغاية مبدأ لما يحمله الإنسان كما يتضح من كلام الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٥ و ٨٩ . فاذاً يليق بالإنسان ان يفعل كل شيء لغاية

والجواب ان يقال ان الافعال التي يفعلها الإنسان لا يسمى منها في الحقيقة انسانية الا ما كان خاصاً بالإنسان من حيث هو انسان . والإنسان يفارق سائر المخلوقات الغير الناطقة في كونه رب افعاله . فاذاً انما يقال افعال انسانية حقيقة لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان انما هو رب افعاله بالقتل والارادة ومن ثم يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل . فاذاً انما يقال افعال انسانية حقيقة لتلك الافعال الصادرة عن الارادة التمتدة . وما يفعله الإنسان من غير ذلك فيعوز ان يقال له افعال الإنسان لا افعال انسانية حقيقة اذ ليس خاصاً بالإنسان

من حيث هو انسان، ولا ينبغي ان جميع الافعال الصادرة عن قوة ما انما تصدر عنها باعتبار موضوعها، وموضوع الارادة هو الغاية والحير، فاذاً جميع الافعال الانسانية يجب ان تكون لغاية.

اذاً اجيب على الاول بان الغاية وان كانت آخر في الدرك لكنها أول في قصد الفاعل وهي بهذا الاعتبار متضمنة حقيقة الملة

وعلى الثاني بانه اذا كان فعل انساني هو الغاية القصوى فمن الضرورة ان يكون ارادياً والا لم يكن انسانياً كما تقدم قريباً ويقال لفعل ارادي على نحوين احدهما من حيث يصدر بامر الارادة كالشي والكلم والثاني من حيث يصدر عن نفس الارادة كإرادة شيء ويستحيل ان يكون الفعل الصادر عن نفس الارادة هو الغاية القصوى لان الغاية في موضوع الارادة كما ان اللون هو موضوع البصر فكما يستحيل ان يكون البصر الاول هو نفس الإبصار لان كل ابصار فهو يتعلق بموضوع مبصر كذلك يستحيل ان يكون المستهى الاول وهو الغاية هو نفس الارادة، ومن ثم اذا كان فعل انساني هو الغاية القصوى يلزم ان يكون مأموراً به من الارادة وهكذا يكون فعل من افعال الانسان ولو الارادة في الاقل يفعل لغاية، فاذاً مهما فعل الانسان فيصح فيه ان يقال انه يفعل لغاية حتى حينما يفعل الفعل الذي هو الغاية القصوى

وعلى الثالث بان هذه الافعال ليست في الحقيقة انسانية لعدم صدورها عن روية العقل التي هي المبدأ الخاص للافعال الانسانية ولنا كان لها ما يشبه الغاية الموهومة وليس لها غاية معينة بالعقل

### الفصل الثاني

في ان الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة

يُضَمُّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة

فان الانسان الذي من شأنه ان يفعل لغاية ليس يفعل اصلاً لغاية مجهولة .  
وكثير من الاشياء لا تدرك الغاية اما لحلوها عن كل ادراك كالجاذبات او لعدم  
ادراكها حقيقة الغاية كالعجماوات . فيظهر اذاً ان الفعل لغاية خاص بالطبيعة الناطقة  
٢ وايضاً ان الفعل لغاية هو توجيه الفعل الى الغاية . وهذا هو فعل النطق .  
فهو اذاً متمتع في ما خلا عن النطق

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة . ومحل الارادة النطق  
كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ . فاذاً ليس يفعل لغاية الا الطبيعة الناطقة  
لكن يمرض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الطبيعيات ٢ م ٤٩ ان « ليس  
العقل فقط يفعل لغاية بل الطبيعة ايضاً »

والجواب ان يقال ان كل فاعل لا بد ان يفعل لغاية لانه اذا ارتفعت العلة  
الاولى من بين العلل المتتربة ارتفعت العلل الاخرى بالضرورة . والاولى بين  
جميع العلل هي العلة النائية . وتحقيق ذلك ان الميولى لا تحصل على الصورة  
الا من حيث تحرك من الفاعل اذ ليس يخرج شيء نفسه من القوة الى الفعل .  
والفاعل ليس يحرك الا يقصد الغاية لانه اذا لم يقصد معلولاً معيناً لم يرجع هذا  
على ذلك . فاذاً لا بد لاصداره معلولاً معيناً من قصد شيئاً معيناً متضمناً حقيقة  
الغاية . وكما ان هذا القصد يحصل في الطبيعة الناطقة بالشوق النطقي كذلك  
يحصل في غيرها بالتزوع الطبيعي . ومع ذلك لا بد من اعتبار ان شيئاً يقصد  
بفعله او حركته الى غاية على نحوين احدهما بتحريكه نفسه الى الغاية كالانسان  
والثاني بتحركه اليها من الغير كتوجيه السهم الى غرض معين بتحركه من  
الرامي الوجه فعله الى الغاية . فما كان ناطقاً يحرك نفسه الى الغاية لكونه ربّ فعله  
بالاختيار الذي هو قوة للارادة والعقل وما لم يكن ناطقاً يتوجه الى  
الغاية بالتزوع الطبيعي متحركاً من آخر لا من نفسه لعدم ادراكه حقيقة الغاية

ولذلك ليس يقدر على توجيه شيء الى الغاية بل هو توجه اليها من الغير لان  
نسبة الخليفة الغير الناطقة بأسرها الى الله كنسبة الآلة الى الفاعل الاصيل كما  
اسلفنا في ق ١ مب ٢٢ ف ٢ وب ١٠٥ ف ١ ولهذا كان من شان الطبيعة  
الناطقة ان تتوجه الى الغاية بفعل نفسها او سوق نفسها اليها ومن شان الطبيعة  
الغير الناطقة ان تتوجه الى الغاية بفعل غيرها او سوقها اليها الى غاية مضورة في  
وهمها كالحيوانات او غير مضورة كالمعادن

اذا اجب على الاول بان الانسان متى فعل بنفسه لغاية فانه يدرك الغاية  
واما متى افعل من غيره او سبق من غيره الى الغاية كما لو فعل بامر غيره او  
تحرك مدفوعاً من آخر فليس من الضرورة ان يدرك الغاية وكذا في حال  
المخلوقات الغير الناطقة

وعلى الثاني بان التوجه الى الغاية هو شان من يقصد الى الغاية بفعل نفسه  
واما من يقصد الى الغاية بفعل غيره فشأنه التوجه الى الغاية وهذا ممكن للطبيعة  
الغير الناطقة لكن بفعل ناطق

وعلى الثالث بان موضوع الارادة هو الغاية والخير الكلي وذلك يتتبع وجود  
الارادة في ما خلا عن النطق والعقل لا متناع ادراكه الكلي ولما يوجد فيه  
الشهوة الطبيعية او الحسية المحدودة الى خير جزئي ومعلوم ان العقل الجزئية  
تتحرك من العلة الكلية كما ان قيم المدينة المنوط به النظر في المصالح العامة تحرك  
بأمره جميع موظفي المدينة الخصوصيين فاذاً من الضرورة ان جميع غير الناطقات  
تتحرك الى الغايات الجزئية من ارادة ناطقة لتناول الخير الكلي وهي الارادة الالهية

### الفصل الثالث

في ان الافعال الانسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية  
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الانسانية لا تستفيد حقيقتها

التوعية من الغاية لان الغاية علة خارجية. والحقيقة النوعية تحصل لكل شيء  
عن مبدأ داخل. فاذ لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية  
٢ وايضاً ما يفيد الحقيقة النوعية يجب ان يكون متقدماً. والغاية متأخرة في  
الآنية. فاذ لا تستفيد الافعال الانسانية حقيقتها النوعية من الغاية  
٣ وايضاً ان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اندراجه الا في نوع واحد. وقد  
يعرض ان فعلاً واحداً بالعدد يقصد به غايات مختلفة. فالغاية اذن لا تستفيد الافعال  
الانسانية الحقيقة النوعية

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في آداب الكليسة والمأثوبة ب ١٣  
« انما تكون افعالنا حسنة اوقبيصة باعتبار حسن الغاية اوقبيصها »  
والجواب ان يقال ان كل شيء يستفيد حقيقته النوعية من جهة الفعل وليس من  
جهة القوة ولذلك فما كان مركباً من هيولى وصورة فانه يندرج في نوعه  
بصورته الخاصة ومثل هذا ايضاً يجب ان يقال في الحركات الخاصة فان الحركة  
تنقسم على نحو ما الى فعل وانفعال وكلاهما يستفيد حقيقته النوعية من الفعل  
المقابل للقوة اما الفعل فن الفعل الذي هو مبدأ العمل واما الانفعال فن الفعل  
الذي هو متنتهى حركتنا وعلى هذا فالسخن تحريك صادر عن الحرارة والتسخن  
حركة الى الحرارة والتبريد كشف عن حقيقة النوع. والافعال الانسانية اذا  
اعتبرت على كلا الوجهين اي بطريق الافعال او بطريق الانفعالات تستفيد  
حقيقتها النوعية من الغاية فانها يجوز اعتبارها على كلا الوجهين من حيث ان  
الانسان يحرك نفسه ويحرك من نفسه وقد تقدم في ف ١ ان الافعال يقال لها  
انسانية باعتبار صدورها عن الارادة المتمدة وموضوع الارادة هو الخير والغاية  
فظهر اذن ان الغاية هي مبدأ الافعال الانسانية من حيث هي انسانية وهي ايضاً  
منتهاها لان ما ينتهي عنده الفعل الانساني هو ما نقصده الارادة على انه غاية

كما ان صورة المتولد مطابقة لصورة المولد في القواعد الطبيعية. ولما كانت الآداب يقال لها في الحقيقة انسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا كانت الافعال الادبية تستفيد حقيقتها النوعية في الحقيقة من الغاية لان الافعال الادبية هي نفس الافعال الانسانية.

اذًا اجيب على الاول بان الغاية ليست شيئًا خارجًا عن الفعل بالكلية لان لما اليه نسبة المبدأ او المنتهى وبذلك تقوم حقيقة الفعل اي بكونه صادرًا عن شيء باعتبار الفعل ومنتهاً الى شيء باعتبار الافعال.

وعلى الثاني بان الغاية انما هي موضوع الارادة من حيث هي متقدمة في الاعتبار كما مر في ف ١ وبهذا الاعتبار تنفذ الفعل الانساني اي الادبي حقيقته النوعية وعلى الثالث بان الفعل الواحد بالعدد باعتبار صدوره مرة واحدة عن الفاعل ليس يقصد به الا غاية واحدة قريبة يستفيد منها الحقيقة النوعية لكنه يجوز ان يقصد به غايات بعيدة متعددة احداها غاية للآخرى ومع ذلك يجوز ان نقصد الارادة غايات مختلفة بفعل واحد بالنوع الطبيعي كما يجوز ان يقصد بقتل الانسان الذي هو واحد بالنوع الطبيعي رعاية العدل وتشفي النفس وهذا هو منشأ اختلاف الافعال بالنوع الادبي فن الفعل يكون من جهة فعل فضيلة ومن جهة اخرى فعل رذيلة لان الحركة لا تستفيد الحقيقة النوعية مما هو منتهى بالعرض بل مما هو منتهى بالثبات فقط وانما غايات الادبية تعرض للامر الطبيعي كما تعرض ايضا حقيقة الغاية الطبيعية للامر الادبي ولذلك ليس يتعنى ان تكون الافعال الواحدة بالنوع الطبيعي مختلفة بالنوع الادبي وبالعكس.

#### الفصل الرابع

هل للحياة الانسانية غاية قصوى

يُنْضَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس للحياة الانسانية غاية قصوى

بل هناك غايات متسلسلة الى غير النهاية لان الخير في حقيقته مفيض لذاته كما  
يضع من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ١ فاذا كان ما يصدر  
عن الخير خيراً فلا بد ان يفيض هذا الخير الصادر خيراً آخر وهكذا الى ما  
لا ينتهي. والخير يتضمن حقيقة الغاية. فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية  
٢ وايضاً ان الامور الاعتبارية يجوز ان تنكث الى غير النهاية فالكميات  
الرياضية تقبل الزيادة الى غير نهاية وكذا انواع الاعداد يجوز ان تكون غير  
متناهية اذ مباح فرض منها يجوز ان يُصور عدد آخر اعظم منه. واشتقاق الغاية  
تابع للاعتبار. فالغايات اذن تتسلسل الى غير النهاية

٣ وايضاً ان الخير والغاية هما موضوع الارادة. ويجوز انعكاس الارادة على  
نفسها الى غير نهاية لجواز ان اريد شيئاً وان اريد ان اریده وهكذا الى ما  
لا ينتهي. فالارادة الانسانية اذا تذهب في غاياتها الى ما لا نهاية له وليس لما  
غاية قصوى

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٨ «من ثبت غير  
المتناهي يرفع طبيعة الخير» والخير يتضمن حقيقة الغاية. فالتسلسل اذاً منافٍ  
لحقيقة الغاية. فلا بد اذن من اثبات غاية قصوى واحدة

والجواب ان يقال ان التسلسل في الغايات بالذات محال من كل وجه لان  
جميع الاشياء المترتبة بالذات اذا ارتفع اولها وجب ارتفاع ما يتعلق به ومن ثم  
اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٣٤ استحالة التسلسل في اللول المحركة  
والالام يكن محرك اول فيمتنع التحريك على المحركات الاخر لانها لا تحرك الا  
بكونها متحركة من المحرك الاول. والغايات ترتيبان ذهني وخارجي ولا بد في  
كليهما من وجود اول لان الاول سيفي الترتيب الذهني هو بمنزلة المبدأ للمحرك  
للشهوة فاذا ارتفع المبدأ لم تحرك الشهوة من شيء والاوّل في الترتيب الخارجي



هو ما منه يتبدى العقل فإذا ارتفع لم يتبدى أحدٌ بفعل شيء والمبدأ الذهني هو الغاية القصوى والمبدأ الخارجي هو أول ما الى الغاية. فالتسلسل إذاً مستحيل من الجهتين لأنه لو لم يكن غايةً قصوى لم يشته شيء ولم يتبدى فعل ولم يسكن ذهن الفاعل ولو لم يكن أولٌ في ما الى الغاية لم يتبدى أحدٌ بفعل شيء ولم ينته رأي بل تسلسل الى غير النهاية. واما الاشياء التي ليست متوتبة بالذات لكنها متقاربة بالعرض فلا يمنع عدم التناهي فيها لان العلل بالعرض غير محدودة وبهذا المعنى ايضاً يجوز عدم التناهي بالعرض في الغايات وفي ما الى الغاية اذاً اجيب على الاول بان من حقيقة الخبران يصدر عنه شيء لا ان يصدر هو عن آخر فإذا بما ان الخير يتضمن حقيقة الغاية والخير الاول هو الغاية القصوى لا يلزم عن ذلك الدليل عدم وجود غاية قصوى بل جواز التسلسل في ما دون الغاية الاولى المفروضة مما الى الغاية وهذا ايضاً انما يصح باعتبار قدرة الخير الاول الغير المتناهية. الا انه لما كان فيض الخير الاول لا يحصل الا بحكم العقل الذي من شأنه ان لا يصدر معلولاته الا لسبب معين كان صدور الخبرات عن الخير الاول الذي منه تستند سائر الخبرات القوة المنقضة لا يحصل الا على وجه معين ولذا لم يكن فيض الخبرات يتسلسل الى غير النهاية بل ان الله «رتب كل شيء بحدوده ومقدار» كما في حكاية ١١

وعلى الثاني بان اعتبار العقل في الاشياء الخاصة بالذات يتبدى من المبادئ المعنوية بالطبع ويبلغ الى منتهى ما ومن ثمة اثبت الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٦ ان «لوتسلسل في البراهين» لأنه يعتبر فيها ترتب امور مرتبطة بينها بالذات لا بالعرض واما الامور المرتبطة بينها بالعرض فلا يمنع فيها التسلسل الاعتباري. وازافة كمية او وحدة على كمية سابقة او عدد سابق من حيث هما كذلك امر عارض لما فلا يمنع التسلسل الاعتباري فيها

وعلى الثالث بان تكثر أفعال الإرادة المنعكسة على نفسها ليس له إلى ترتيب  
الغايات الأنسبة عرضية وهذا واضح من أن الإرادة تنعكس على نفسها في فعل  
واحد بعينه مرة أو أكثر على السواء

### الفصل الخامس

هل يجوز أن يكون لإنسان واحد غايات قصوى متعددة

يُختص إلى الخامس بان يقال : يظهر أنه يجوز أن تقصد إرادة إنسان واحد  
أموراً متعددة معاً على أنها غايات قصوى فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله  
لك ١٩ ب ١ و ٥ ان « بعضاً جعلوا غاية الإنسان القصوى سيفاً أرنه أي اللذة  
والراحة وخيرات الطبيعة والفضيلة » وهذه أمور متعددة كما لا يخفى . فيجوز إذن  
أن يجعل إنسان واحد غاية إرادته القصوى في أمور كثيرة

٢ وايضاً ان الأشياء الغير المتقابلة لا تتنافى . وفي الموجودات أشياء كثيرة غير  
متقابلة . فإذا جعل أحدها غاية قصوى للإرادة ليس يثني سائرها

٣ وايضاً ان جعل الإرادة غايتها القصوى في شيء لا يوجب فقدان حريتها .  
وهي قبل ان تجعل غايتها القصوى في شيء كاللذة تقدر ان تجعلها في شيء آخر  
كالغنى . فإذا أبد ان تجعلها في اللذة تقدر ان تجعلها فيها وفي الغنى ايضاً . فإذا  
يجوز ان تقصد إرادة إنسان واحد أموراً متعددة معاً على أنها غايات قصوى

لكن يعارض ذلك ان ما يستقر فيه مستقر على أنه الغاية القصوى يستولي على  
شوق الإنسان لان فيه دستور حياته وسيرته كلها ومن ثمه قيل عن التوميين في  
فباي ١٩:٣ « المهم بطنهم » أي لانهم يجملون غايتهم القصوى في ملاذ البطن .  
وفي متى ٢٤:٦ « لا يستطيع أحد ان يعد رين » أي مستقلين . فإذا استحيل

ان يكون لإنسان واحد غايات قصوى متعددة مستقلة

والجواب ان يقال يستحيل ان تتعلق إرادة إنسان واحد بأمور متفارقة معاً

على انها غايات قصوى ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة وجوه اما اولاً فلانه لما كان كل شيء يشتحي كاله كان ما يشتهي مشتبه على انه خير كامل ومكمل لنفسه هو الذي يشتهي على انه الغاية القصوى وعلى هذا قال اوجسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ « ليس مرادنا الان بغاية الخير ما ينتهي بمعنى انه يتعذر بل ما يتكامل بمعنى انه يوجد على وجه التمام » فاذا لا بد ان تملأ الغاية القصوى شهوة الانسان بأسرها حتى لا يبقى شيء يشتهي خارجاً عنها وهذا ممنوع اذا كان يقتضي كاله شيء اجنبي عنها فاذا يستحيل ان تتعلق شهوة الانسان بامر ينكر كل منهما خيره الكامل . واما ثانياً فلانه كما ان مبدا الفعل في افعاله ما يعلم بالطبع كذلك مبدا الشهوة العقلية التي هي الارادة في افعالها ما يشتهي بالطبع وهذا لا يكون الا واحداً لان الطبيعة لا تميل الا الى واحد . على ان مبدا الشهوة العقلية في افعالها هو الغاية القصوى . فاذا ما تميل اليه الارادة باعتبار كونه الغاية القصوى يجب ان يكون واحداً . واما ثالثاً فلانه لما كانت الافعال الارادية تستمد حقيقتها النوعية من الغاية على ما تقدم في ف ٣ وجب ان تستمد حقيقتها الجنسية من الغاية القصوى التي هي عامة كما ان الاشياء الطبيعية تجعل في اجناسها بحسب الحقيقة الصورية العامة . فاذا لما كانت جميع مشتهيات الارادة من حيث هي كذلك مندرجة تحت جنس واحد وجب ان تكون الغاية القصوى واحدة ولا سيما لان في كل جنس مبداً اولاً واحداً والغاية القصوى متضمنة حقيقة المبدأ الاول كما مر في الفصل الآنف ونسبتها من جهة انسان مخصوص الى الانسان المخصوص كسبتها من جهة مطلق الانسان الى الجنس الانساني بأسره . فاذا كما ان لجميع الناس بالطبع غاية واحدة قصوى كذلك يجب ان تتعلق ارادة الانسان المخصوص بغاية قصوى واحدة

إذا اوجب على الاول بان الذين جعلوا الغاية القصوى في تلك الاشياء

الارسة كانوا يعتبرون فيها خيراً واحداً كاملاً متقوماً عنها كلها وعلى الثاني بانه وان وجد اشياء متكثرة غير متقابلة الا ان الخير الكامل لشيء يقابله وجود شيء من كماله خارج عنه وعلى الثالث بان الجمع بين المتقابلات غير مقدور للارادة وميلها الى امور متكثرة متمايزة على انها غايات قصوى جمع بين المتقابلات كما يتضح مما مر في جرم الفصل

### الفصل السادس

في ان الانسان هل يريد كل ما يريده لاجل الغاية القصوى يُختلّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان ليس يريد كل ما يريده لاجل الغاية القصوى لان ما يُقصد به الغاية القصوى يقال له جدي اي مقيد والامور الهزلية ليست جديّة فاذا ما فعله الانسان بالهزل لا يقصد به الغاية القصوى

٢ وايضاً قال الفيلسوف في اول الالميات ب ٢ «العلوم النظرية تُطلب لنفسها» وليس يجوز مع ذلك ان يقال ان كلاً منها غاية قصوى فاذا ليس يشتهي الانسان كل ما يشتهي لاجل الغاية القصوى  
٣ وايضاً كل من يوجه شيئاً الى غاية فانه يفكر في تلك الغاية والانسان ليس يشترك دائماً في الغاية القصوى في كل ما يشتهي او يفعله فاذا ليس يشتهي الانسان او يفعل كل شيء لاجل الغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ «ان غاية خيرنا هو ما يحب نفسه ويحب ما سواه لاجله»

والجواب ان يقال من الضرورة ان يشتهي الانسان كل ما يشتهي لاجل الغاية القصوى وهذا ظاهر من وجهين اولاً لان الانسان يشتهي كل ما يشتهي

باعتبار كونه خيراً - وإذا كن ذلك لا يُشْتَعَى على انه الخير الكامل الذي هو الغاية القصوى فمن الضرورة ان يشتعى باعتبار توجهه الى الخير الكامل لان بداية الشيء تتوجه دائماً نحو نهايته كما يتضح من مغايل الطبيعة ومغايل الصناعة ايضاً وهكذا كل بداية كمال تتوجه نحو الكمال المتحى الحاصل بالغاية القصوى وثانياً لان شان الغاية القصوى في تحريك الشهوة كشأن المحرك الاول في سائر الحركات . ومعلوم أن الملل الثانية المحركة لا تحرك الا باعتبار تحركها من المحرك الاول . فالمشغبات الثانية اذن لا تحرك الشهوة الا باعتبار المشتعى الاول الذي هو الغاية القصوى

إذا اجب على الاول بان الافعال الهزلية لا يقصد بها غاية خارجية بل خير المازل فقط من حيث هي مُتَلَذَّذَةٌ ومُرَوِّجَةٌ للنفس وخير الانسان الكامل هو غايته القصوى

وكذا يجاب على الثاني من جهة العلم النظري فانه يشتعى باعتبار كونه خيراً لماظر فيه وهو يندرج تحت الخير التام والكامل الذي هو الغاية القصوى وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان يفكر المفكر دائماً في انفاية القصوى كما اشتعى او فعل شيئاً بل ان قوة التقصد الاول الموجه الى انفاية القصوى تستمر في شبهة كل شيء ولو لم يفكر فعلاً في انفاية القصوى كما ان من يسير في الطريق ليس من الضرورة ان يفكر عند كل خطوة في المكن المقصود منه

### التصل السابع

هل لجميع الناس غاية قصى واحدة

يُنْطَلَى الى السابع بان يقال: يظهر ان ليس لجميع الناس غاية قصى واحدة فان اخص ما يظهر انه غاية الانسان القصوى هو الخير الغير المتغير . وبعض الناس يتجافون بالخطيئة عن الخير الغير المتغير . فإذا ليس لجميع الناس غاية قصى

واحدة

٢ وايضاً ان الغاية القصوى هي دستور الانسان في سيرته كلها فلو كان لجميع الناس غاية قصوى واحدة لم يكن للناس في سيرتهم مذاهب مختلفة وهذا بين

البطلان

٣ وايضاً ان الغاية هي منتهى الفعل والافعال خاصة بالافراد والناس وان اشتركوا في طبيعة النوع متغايرون في الخصائص الشخصية فاذا ليس لجميع الناس غاية قصوى واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ « ان جميع الناس مشتركون في اشتها الغاية القصوى التي هي السعادة »

والجواب ان يقال يجوز ان يراد بالغاية القصوى امران احدهما حقيقة الغاية القصوى والثاني محل هذه الحقيقة فباعتبار الاول يشترك الجميع في اشتها الغاية القصوى لان الجميع يشتهون اسئفاء كالم القائم به حقيقة الغاية القصوى كما مر في ف ٥ . واما باعتبار الثاني فليس يشترك الجميع في الغاية القصوى لان بعضاً يجمعون الخير الكامل في الفنى وبعضهم في الذة وغيرهم في ما سوى ذلك كما ان الحلاوة يلتذ بها كل ذوق لكن الالذ عند بعض حلاوة الخمر وعند آخري حلاوة العسل او نحو ذلك . غير ان الحلو الالذ مطلقاً ما كان الالذ عند ذي الذوق الافضل وكذا الخير فان الاتم منه ما يشتهيه ذو الميل السليم على انه الغاية القصوى

اذ اوجب على الاول بان الذين يخطئون يتجافون عن محل حقيقة الغاية القصوى الحقيقي لا عن قصد الغاية القصوى التي يلبسونها على غير هدى في غير محلها وعلى الثاني بان اختلاف الناس في مذاهب السيرة انما يعرض لهم من اختلاف الاشياء التي تلبس فيها حقيقة الغاية القصوى

وعلى الثالث بانه وان كانت الافعال خاصة بالافراد الا ان مبدا الفعل فيها هو الطبيعة التي تنزع الى واحد كما مر في ف هـ

### الفصل الثامن

هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى

يُحْتَجُّ الى الثامن بان يقال : يظهر ان سائر المخلوقات ايضاً تشترك في غاية الانسان القصوى لان الغاية محاذية للبدأ . ومبدأ الناس الذي هو الله هو ايضاً مبدأ سائر المخلوقات . فاذاً تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى ٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٠ و ١١ « ان الله يوجه جميع الاشياء الى نفسه على انه الغاية القصوى » وهو غاية الانسان القصوى اذ ليس يتمتع الاب به وحده . فاذاً تشترك سائر المخلوقات ايضاً في غاية الانسان القصوى ٣ وايضاً ان غاية الانسان القصوى هي موضوع الارادة . وموضوع الارادة هو الخير الكلي الذي هو غاية كل شيء . فاذاً لا بد ان تشترك جميع الاشياء في غاية الانسان القصوى

لكن يعارض ذلك ان غاية الانسان القصوى هي السعادة التي يتوق اليها جميع الناس كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١ وفي الثالث ك ١٣ ب ٤ . والسعادة لا تليق بالحيوانات الغير الناطقة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ب ٥ . فاذاً لا تشترك سائر المخلوقات في غاية الانسان القصوى

والجواب ان يقال تطلق الغاية على امرين ما هو وما به كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٢ اي الشيء الحاصلة فيه حقيقة الخير واستعمال ذلك الشيء او نيله كقولنا ان غاية حركة الجسم الثقيل اما المكان الادنى باعتبار الشيء او الحصول فيه باعتبار الاستعمال وغاية النخيل اما المال باعتبار الشيء او احراز المال باعتبار الاستعمال . فان اردنا بغاية الانسان القصوى الشيء الذي

هو الغاية كانت جميع المخلوقات مشتركة فيها لان الله هو الغاية القصوى للانسان  
ولسائر الاشياء . وان اردنا بها ادراك الغاية لم تكن المخلوقات الغير الناطقة مشتركة  
فيها لان الانسان وسائر المخلوقات الناطقة انما تدرك الغاية القصوى بعرفتها الله  
وحبها اياه ما لا تصلح له سائر المخلوقات التي انما تدرك غايتها القصوى باعتبار  
اشتراكها في شيء من شبه الله من حيث هي موجودة اوجبة او مدركة ايضاً  
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان المراد بالسعادة ادراك الغاية  
القصوى

### المبحث الثاني

في ما تقوم به سعادة الانسان - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في السعادة واولاً في اي شيء هي وثانياً ما هي وثالثاً كيف نستطيع  
ادراكها . والبحث في الاول يدور على ثلثي مسائل - ١ في ان السعادة هل تقوم بالنفي  
- ٢ هل تقوم بالكرامة - ٣ هل تقوم بنباهة الشان او بالمجد - ٤ هل تقوم بالسلطة  
- ٥ هل تقوم بشيء من خيرات البدن - ٦ هل تقوم بالثروة - ٧ هل تقوم بشيء من  
خيرات النفس - ٨ هل تقوم بمخير مخلوق

### الفصل الاول

في ان السعادة هل تقوم بالنفي

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالنفي لان  
السعادة من حيث هي غاية الانسان القصوى يقوم بها ما هو اشد استيلاءً على  
ميل الانسان . وهذا هو النفي بالخصوص في جا ١٩: ١٠ « كل شيء يتقاد للمال »  
فاذاً سعادة الانسان قائمة بالنفي

٢ وايضاً قال بريسوس في التعزية لك ٣: ٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع



الخيرات كلها » والمال يُحرَّز به كل شيء ما يظهر فقد قال الفيلسوف في  
الخلقيات ك ه ب ه وفي السياسة ك ا ب ٦ « اتنا وضع المال ليتكفل بكل ما  
يريد الانسان » فالسعادة اذن قائمة بالنفي

٣ وايضاً يظهر ان شهوة الخير الاعظم غير متناهية لعدم تحفظها اصلاً . وخص  
ما يُرى ذلك في النفي في جا ٥ : ٩ « الجليل لا يشبع من المال » فالسعادة اذن  
قائمة بالنفي

لكن يعارض ذلك ان خير الانسان يقوم بحفظ السعادة لا بانفاقها « وافضل  
ما يكون النفي ببذل المال لا يجبهه حتى ان الجبل يجعل دائماً صاحبه مكروهاً  
والجود يرفع دائماً قدر صاحبه » كما قال بوليسيوس في التمزية ك ٢ ن ه  
فالسعادة اذن ليست قائمة بالنفي

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بالنفي فان النفي نوعان طبيعي  
وصناعي كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ٦ فالنفي الطبيعي ما يستعين به  
الانسان على دفع التواقص الطبيعية كالطعم والشرب والملبس والمركب والسكن  
ونحو ذلك والنفي الصناعي ما لا تستعين به الطبيعة في نفسه كالمال بل توجده  
الصناعة البشرية لغاية تيسير التعامل فيكون بمثابة معيار يتقدَّر به ما يرضه  
البيع والشراء . وواضح ان سعادة الانسان يستحيل قيامها بالنفي الطبيعي اذ انما  
يُطلب تحصيله للقيام بمواجبة طبيعة الانسان فلا يمكن ان يكون غاية الانسان  
القصوى بل الانسان غاية له ولهذا كذا النفي ونحوه ادنى في رتبة الطبيعة من  
الانسان ومصنوعاً لاجله كقوله في مز ٨ : ٨ « ا خضعت كل شيء تحت قدميه »  
واما النفي الصناعي فيُطلب تحصيله لاجل النفي الطبيعي لانه لا يلتبس الا لانه  
يُشرى به ما هو ضروري لاستعمال الحياة فلو به اذا ان لا يكون متضمناً  
حقيقه الغاية القصوى فيستحيل اذن ان تكون السعادة التي هي غاية الانسان

القصوى قائمةً بالفنى

إذاً اجيب على الاول بان جميع الجسمانيات تتقاد للمال باعتبار كثرة الاغنياء الذين لا يعرفون الا الخيرات الجسمانية التي يمكن احرازها بالمال . والحكم على الخيرات الانسانية لا يُبنى على اعتبار الاغنياء بل على اعتبار الحكماء كما ان الحكم على الطعوم انما يُبنى على اعتبار ذوي الاذواق السليمة .  
وعلى الثاني بان المال يحصل به كل ما يعرضه البيع والشراء لا الاشياء الروحانية التي لا يعرضها بيع وشراء ومن ثم قيل في ام ١٧ : ١٦ « ماذا يفيد الجاهل الفنى وهو لا يستطيع ان يشترى الحكمة »

وعلى الثالث بان شهوة الفنى الطبيعي ليست غير متناهية لاكتفاء الطبيعة بقدر معين منه . واما شهوة الفنى الصناعي فغير متناهية لكونها خادمة للشهوة الخارجية عن حد الاعتدال كما يتضح من قول الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٦ ان عدم تهايبها ليس كعدم تهايب الخير الاعظم فان الخير الاعظم كلما كان احرازه اكمل ازدادت محبته واحتقار غيره لانه كلما يولغ في الحصول عليه يولغ في معرفته وهذا ما اشير اليه بقوله في سي ٢٩ : ٢٤ « من اكلني عاد اليّ جائعاً » واما شهوة الفنى وسائر الخيرات الزمانية فالامر فيها بالعكس لانها متى حصلت عليها احتقرت واشتبهت غيرها وعليه فقرر قول الرب في يو ٤ : ١٣ « من يشرب من هذا الماء ( المراد به الزمانيات ) يبطش ايضاً » وذلك لانها متى حصلت عليها كان عدم كفائتها اظهر وبهذا يتضح نقصها وعدم قيام الخير الاعظم بها

### الفصل الثاني

هل سعادة الانسان قائمة بالكرامة

يُنحطّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالكرامة لان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ١ ب ٨ . والكرامة

اخص ما نثاب به الفضيلة في ما يظهر كما قال الفيلسوف في الخلقيات لك ب ٣  
فهي اذن اخص ما تقوم به السعادة

٢ وايضاً ان ما يليق بالله وبذوي المراتب الخطيرة يظهر انه اخص ما تقوم  
به السعادة التي هي الخير الكامل. والكرامة هي كذلك كما قال الفيلسوف في  
الخلقيات لك ٨ ب ١٤ وكقول الهول في ١ تيمو ١٧: ١ « لله وحده الكرامة  
والمجد » فالسعادة اذن قائمة بالكرامة

٣ وايضاً ان اعظم ما يشتهي الناس هو السعادة. وليس يشتهي الناس شيئاً  
اعظم من الكرامة في ما يظهر فهم يقدون كرامتهم بكل ما لديهم من سواها .  
فالسعادة اذن قائمة بالكرامة

لكن يعارض ذلك ان عمل السعادة في السعيد وعمل الكرامة ليس في المتكرم  
بل في المكرم الذي يؤدى الاحترام لتكريم كما قال الفيلسوف في الخلقيات  
لك ١ ب ٥ . فالسعادة اذن ليست قائمة بالكرامة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالكرامة اذا تما يكرم انسان لخطره  
فتكون الكرامة علامة لذلك الخطر الكائن في المتكرم وشاهداً عليه . واعظم ما  
يعتبر خطراً للانسان من جهة السعادة اني هي خيره الكامل ومن جهة اجزائها  
اي من جهة تلك الخيرات التي بها يحصل على شيء من السعادة ولهذا يجوز ان  
تكون الكرامة لاحقة للسعادة ويمتنع قيام السعادة بها بوجه الاصل

اذ اوجب على الاول بان الكرامة ليست ثواب الفضيلة الذي لاجله يسمى  
الفضلاء لكنهم يتلقونها من الناس مكن اثواب اذ ليس عندنا افضل منها  
فيودوه لم واما ثواب الفضيلة الحقيقي فهو السعادة التي لاجلها يسمى الفضلاء  
ولو كان سعيهم لاجل الكرامة لم يكن ذلك فضيلة بل طمعاً

وعلى الثاني بان الكرامة تجب لله وتؤدي المراتب الخطيرة دلالة على خطر

سابق فيهم وتحقيقاً له لا لان الكرامة تجعلهم خطراً  
وعلى الثالث بانه من الاشتهاء الطبيعي للسعادة التي تلحقها الكرامة كما مر في  
جزم الفصل يمرض ان تكون الكرامة اشهى شيء للناس ولهذا كان اخص ما  
يبتغون الكرامة من الحكمة الذين بناء على حكمهم يظنون بانفسهم انهم خطرون  
او سعداء

### الفصل الثالث

في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بالنباهة او بالمجد  
يُنصَحُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بالمجد اذ انما  
تقوم السعادة في ما يظهر بما يثاب به القديسون على المكاه التي يمانونها في هذه  
العاجلة . وهذا هو المجد فقد قال الرسول في رو ٨ : ١٨ « ان الالم هذا الدهر  
لا تقاس بالمجد المزمع ان يتجلى فينا » فالسعادة اذا قائمة بالمجد  
٢ وايضاً ان الخير مفيض لقائه كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء  
الالهية بء مقاً ١٠ . والمجد اعظم ما يفيض به خيز الانسان الى معرفة الغير اذ ليس  
المجد شيئاً سوى علمه جلي متروك بالمجد كما قال امبروسيوس . فاذا سعادة الانسان  
قائمة بالمجد

٣ وايضاً ان السعادة هي ابقى الخيرات . وكنا هي نباهة الشأن او المجد في ما  
يظهر اذ به يحصل الناس بوجه ما على الابدية وعلى ذلك قول بولسيوس في  
التعزية ك ٢ نث ٧ « يظهر انكم تحفلون الخلود لانفسكم بافتكاركم بجد الزمان  
المستقبل » فالسعادة اذن قائمة بنباهة الشأن او المجد

لكن يمرض ذلك ان سعادة الانسان هي خبره الحقيقي . وقد يمرض ان يكون  
المجد باطلاً فقد قال بولسيوس في التعزية ك ٣ نث ٦ « كثيراً ما اتحل كثير  
بناهة الشأن بحكم العامة الباطل وهذا اقبح ما يمكن تصوره لان من ينوء باسمه

باطلاً لا بد أن يخجل من الشاء عليه « فأذا ليست سعادة الإنسان قائمة بنباهة  
الشان أو بالمجد

والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بنباهة الشان أو بالمجد البشري  
فإنما المجد « علمٌ جليٌّ مقرونٌ بالمجد » كما قال امبروسيوس ونسبة المعلوم الى العلم  
الالهي ليست كسبته الى العلم الانساني فان العلم الانساني معلول للمعلومات والعلم  
الالهي علته لما فليس يجوز اذن ان يكون كمال الخير الانساني الذي يقال له سعادة  
معلولاً للعلم الانساني بل العلم الانساني بسعادة سعيدٍ يصدر على نحو ما عن  
السعادة الانسانية في حال ابتدائها او كمالها ومن ثمة لا يجوز ان تكون سعادة  
الانسان قائمة بنباهة الشان أو بالمجد بل ان خير الانسان يتوقف على معرفة الله  
وتوقف الشيء على علته فسعادة الانسان اذاً تتوقف على المجد الذي عند الله توقف  
المعلول على علته كقوله في مز ١٥: ٩٠ « نَقِذْهُ وَاجْعِدْهُ مِنْ طَوْلِ الْاَيَّامِ اشْبَعُ  
وَارِيهِ خَلَاصِي » وايضاً فالعلم الانساني كثيراً ما يمرضه الخطأ وخصوصاً في  
الحوادث الجزئية كالافعال الانسانية ومن ثمة كثيراً ما يكون المجد الانساني  
باطلاً واما الله فلكونه منزهاً عن الخطأ لا يكون مجده الاحقيقياً وهذا قيل في  
٣ كور ١٠: ١٨ « المَزْنَى مِنْ وَصِي بِهِ الرَّبُّ »

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على المجد الحاصل من  
البشر بل على المجد الحاصل من الله امام ملائكته ومن ثمة قيل في مرقس ٣: ٨  
« يعترف بوابن الانسان في مجدي اياه اُمَامَ ملائِكَتِهِ »

وعلى الثاني بانه لما كان الخير الحاصل لانسان بالنباهة أو بالمجد قائماً بمعرفة  
كثيرين بقدره فان كانت تلك المعرفة صادقة كان ذلك الخير صادراً عن  
الخير موجود في ذلك الانسان فهو اذاً يستلزم وجود سعادة سابقة كاملة أو  
مبتدئة وان كانت تلك المعرفة كاذبة لم تكن مطابقة للواقع فلم يكن ذلك الخير في من

اعتبر فيه الشأن . ومن ذلك يتضح ان نباهة الشأن لا يمكن ان تجعل الانسان سعيداً بوجه من الوجوه

وعلى الثالث بان نباهة الشأن ليس لها قرار دائم بل يسهل فقدانها باشاعة كاذبة واذا استمرت بعض الاحيان فانما يكون ذلك بالعرض . واما السعادة فالاستمرار والدوام حاصل لها بالذات

### الفصل الرابع

هل السعادة قائمة بالسلطة

يُحطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بالسلطة فان جميع الاشياء تنوق الى التشبه بالله من حيث هو غايتها القصوى ومبدؤها الاول . وذوو السلطان من الناس يظهر انهم اقرب الموجودات الى الله بسبب شبه السلطان حتى ان الكتاب دعاهم آله كقوله في خر ٢٢: ٢٨ « لا تسب الآلهة » فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الكامل . وقدرة الانسان على سياسة غيره ايضاً بما يلائم خبر متناه في الكمال وهذا حاصل لذوي السلطان . فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

٣ وايضاً لما كانت السعادة اعظم ما يُشتهى كان يقابلها اعظم ما يجب الحرب منه . واعظم ما يهرب منه الانسان الرق الذي يقابله السلطان . فالسعادة اذن قائمة بالسلطة

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي الخير الكامل . والسلطة في غاية نقصان فقد قال بولسوس في التعزية ك ٣ نث ه « ليس سيفي طاقة السلطة البشرية ان تدفع نخس المعلوم وترفع مهامز الخوف » ثم قال بعد ذلك « اتمحسب من تحف الجنود مجانيه قديراً وهو اشد رهبة ابن بروجهم » فالسعادة اذن ليست

قائمة بالسلطة

والجواب ان يقال يستحيل قيام السعادة بالسلطة لوجوبين اولاً لتضمن السلطة حقيقة البدل كما في الالهيات كـ ٥ م ١٧ وتضمن السعادة حقيقة الغاية القصوى وثانياً لان السلطة يجوز تعلّقها بالخير والشر والسعادة هي خير الانسان الحقيقي والأكمل وعلى هذا فربما جاز قيام ضرب من السعادة بمحسن استعمال السلطة المستند الى القضية ولكنه لا يجوز قيامها بالسلطة نفسها

وما عدا ذلك فيمكن ايراد ادلة اربعة عامة ليان ان السعادة لا تقوم بشيء من الخيرات الخارجة المتقدم ذكرها الاول ان السعادة هي خير الانسان الاعظم فلا تحمل معها شيئاً وجميع الخيرات المتقدم ذكرها مشتركة بين الاخيار والاشرار والثاني ان من حقيقة السعادة ان تكون كافية بنفسها كما في الخلقيات كـ ١ ب ٧ فلا بد ان يحصل الانسان بمحصله عليها على جميع الخيرات الضرورية له ومن حصل على احد الخيرات المتقدم ذكرها فقد يفوته خيرات اخرى كثيرة ضرورية له كالحكمة والعافية ونحوها والثالث ان السعادة هي الخير الكامل فلا يجوز ان يصدر عنها شر لا احد وهذا جائز في نبت الخيرات المتقدمة في جا ٥ : ١٢ « قد يدخر الغنى لمضرة ماله » وقس عليه الثلاثة الأخرى والرابع ان الانسان يتوجه الى السعادة بالمبادئ الداخلة فتوجهه اليها بالطبع والخيرات الاربعة المتقدمة معلومة لاهل خارجة وفي الأكثر ثمرة ولذا يقال لها خيرات انثوية ومن ذلك يتضح ان السعادة لا تقوم بهذه الخيرات المتقدمة بوجه من الوجوه اذا اجب على الاول بان سلطة الله هي عين خيريته فاذا لا يمكن ان يستعمل سلطته في سوى الخير وليس كذلك اناس فاذا ليس يمكن للسعادة ان يكون الانسان مثلياً لله في السلطة حتى يكون مثلياً له في الخير وعلى الثاني بانه كما ان من احسن الامير ان يحسن التسليط استعمال سلطانه

في سياسته غيره كذلك من اقيح الاموران ينسي استعماله فالسلطة اذن تملق  
بالخير والشر

وعلى الثالث بان الرق عائق عن حسن استعمال السلطة ولهذا يهرب الناس  
منه بالطبع لالان الخير الاعظم قائم بسلطة الانسان

### الفصل الخامس

هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات البدن  
يُخفى الى الخامس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بخيرات البدن  
ففي سي ١٦:٣٠ « لا غني خير من عافية الجسم » والسعادة تقوم بالافضل  
فهي اذن قائمة بعافية البدن

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقا ١ « الوجود افضل من  
الحياة والحياة افضل من سائر ما يلحقها » ولا بد لوجود الانسان او حياته من  
صحة البدن . فاذاً من كون السعادة هي خير الانسان الاعظم يظهر ان صحة  
البدن اخص ما تقوم به السعادة

٣ وايضاً كلما كان الشيء اعم كان متوقفاً على مبدل اعلى لانه كلما كانت  
العلة اعلى تناولت قدرتها اموراً أكثر . وكما تعتبر علية العلة الفاعلة بحسب التأثير  
كذلك تعتبر علية انفاية بحسب الشهوة . فاذاً كما ان العلة الفاعلة الأولى هي التي  
تؤثر في جميع الاشياء كذلك الغاية القصوى هي التي تشتهي من الجميع والوجود  
اعظم ما يشتهي من الجميع . فاذاً اخص ما تقوم السعادة بما يرجع الى وجود  
الانسان كصحة البدن

لكن يعارض ذلك ان الانسان يفوق سائر الحيوانات بالسعادة . وكثير من  
الحيوانات تفوقه بخيرات البدن كما يفوقه القليل بطول الحياة والاسد بالشجاعة  
والظبي بالمدو . فاذاً ليست سعادة الانسان قائمة بخيرات البدن



والجواب ان يقال يستحيل قيام سعادة الانسان بخيرات البدن لوجهين اما  
اولاً فلان ما يتوجه الى غيره على انه غاية له يستحيل ان تكون غاية القصوى  
حفظه في الوجود فالربان لا يقصد حفظ السفينة الموكولة اليه على انه غايتها  
القصوى فان غاية السفينة امر آخر وهو الإبحار. وكما يوكل تدير السفينة  
الى الربان كذلك يوكل الانسان الى ارادته وعقله كقولہ في مي ١٤: ١٥ « الله  
صنع الانسان في البدء وتركه في يد مشورتي » وواضح ان للانسان غاية يتوجه  
اليها اذ ليس هو الخير الاعظم فاذاً يستحيل ان تكون الغاية القصوى  
لعقل الانسان وارادته هي حفظ الوجود الانساني . واما ثانياً فلاته ولو فرض  
ان غاية عقل الانسان وارادته هي حفظ الكيان الانساني لم يمز مع ذلك ان  
تكون غاية الانسان شيئاً من خيرات البدن فان وجود الانسان قائم بالنفس والجسد  
واذا كان وجود الجسد متوقفاً على النفس فليس وجود النفس الانسانية متوقفاً  
على الجسد كما مر بيانه في ق ١ مب ٢٥ ف ١ وب ٩٠ ف ٤ والجسد موجود  
لاجل النفس كوجود المادة لاجل الصورة والآلات لاجل المحرك ليزول بها  
افعاله ومن ثم كانت خيرات النفس غاية لجميع خيرات البدن فيستحيل اذاً  
قيام السعادة التي هي الغاية القصوى بخيرات البدن

اذاً اوجب على الاول بانه كما ان النفس هي غاية البدن كذلك البدن غاية  
للخيرات الخارجة فكأن من الصواب ان يفضل خير البدن على الخيرات الخارجة  
المعبر عنها بالمعنى كما يفضل خير النفس على جميع خيرات البدن  
وعلى الثاني بان الوجود اذا اعتبر بالاطلاق من حيث يشتمل في نفسه على  
كل كمال الوجود فهو افضل من الحيوة ومن جميع الكمالات اللاحقة لما فهو  
على ذلك يتضمن في نفسه جميع ما يلحقه من الخيرات وعلى هذا المعنى يعمل  
كلام ديونيسيوس . واما اذا اعتبر في الافراد المخصوصة التي لا تستوعب كل

كمال الوجود لكنها ذات وجود ناقص كوجود كل خليفة فواضح انه مع ما ينضم اليه من الكمال افضل وعلى هذا قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليه «الحكي افضل من الموجود والعقل افضل من الحكي»

وعلى الثالث بانه لما كانت الغاية محاذية للبدا كان ذلك الدليل مثبتاً لكون الغاية القصوى هي المبدأ الاول للوجود المشتمل على جميع كالات الوجود والى مشابهته في كماله يتوق بعض من جهة الوجود فقط وبعض من جهة الحياة وبعض من جهة الحياة والعقل والسعادة وقليل ما هم

#### الفصل السادس

هل سعادة الانسان قائمة باللذة

يُنحط إلى السادس بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة باللذة لان السعادة كونها الغاية القصوى لا تُشْتَمَلُ لغيرها بل غيرها يُشْتَمَلُ لها وهذا يصدق بالاختصاص على اللذة لان سؤال واحد لماذا يريد ان يلتذ مدعاة الى الضحك كما في الخلفيات كـ ١٠ ب ٢ فاللذة اذا اخص ما تقوم به السعادة

٢ وايضاً ان تأثير العلة الأولى اشد من تأثير العلة الثانية كما في كتاب العلل قض ١ وتأثير الغاية يُعتبر بحسب شهوتها فاذا انما يتضمن حقيقة الغاية القصوى في ما يظهر ما هو اعظم تحريكاً للشهوة وهذا هو اللذة بدليل انها تستغرق عقل الانسان وارادته حتى تجعله يحرق سائر الخيرات فيظهر اذن ان اللذة اخص ما تقوم به غاية الانسان القصوى التي هي السعادة

٣ وايضاً لما كانت الشهوة تتعلق بالخير كان ما يشتهيه الجميع هو الخير الاعظم في ما يظهر واللذة يشتهيها الجميع الحكيمة والجهال وغير الناطقات ايضاً فحي اذن الخير الاعظم وهكذا تكون السعادة التي هي الخير الاعظم قائمة باللذة لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في التعزية كـ ٣ نث ٧ «كل من رام ان

يتذكر شهوراته يعلم ان عواقب اللذات وخيمة ولو كانت السعادة قائمة بها لم يكن وجه لتفكيرها عن اليأس»

والجواب ان يقال لما كانت الملاذ البدنية معلومةً للأكثر أطلق عليها اسم اللذات كما في الخلفيات ك ٧ ب ١٣ غير ان السعادة لا تقوم بها بالاصالة لان ما كان من ماهية شيء غير وعرضه الخاص غير كما ان كون الانسان حيواناً ناطقاً مائتاً غير وكونه ضاحكاً غير. فلذا لا بد من اعتبار ان كل لذة عرض خاص لاحق للسعادة او لشيء منها اذا ما يلتذ ملتذ بمحصله على خير ملامح له اما فعلاً او رجاء او تذكراً في الاقل والخير الملائم ان كان كاملاً فهو سعادة الانسان او ناقصاً فهو سعادة بالمشاركة قرية او بعيدة او ظاهريه على الاقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اللاحقة للخير الكامل ايضاً ليست ذات السعادة بل شيئاً لاحقاً لها كعرض ذاتي. على ان اللذة البدنية لا يتأتى ايضاً لحاها الخير الكامل على النحو المتقدم لانها لاحقة للخير المدرك بالحس الذي هو قوة نفسانية مستعينة بالبدن والخير البدني المدرك بالحس لا يجوز ان يكون خير الانسان الكامل لانه لما كانت النفس الناطقة مجاوزة لحد الهيولى الجسمية كان جزء النفس المجرد عن الآلات الجسمية غير متناه على نحو ما بالقياس الى البدن والى الاجزاء النفسانية المقارنة البدن كما ان المجردات غير متناهية على نحو ما بالنسبة الى الهيولانيات لما ان الصورة تنحصر وتنتهي بالهيولى على نحو ما فكانت الصورة المجردة عن الهيولى غير متناهية على نحو ما ولهذا فالحس الذي هو قوة جسمية يدرك الجزئي المحدود بالمادة والعقل الذي هو قوة مجردة عن المادة يدرك الكل المجرد المتدرج تحته افراد غير متناهية. ومن ذلك يتضح ان الخير الملائم للبدن والصادر عنه اللذة البدنية بادراك الحس ليس بخير الانسان الكامل لكنه شيء يسير بالقياس الى خير النفس ومن ثم قيل في حك ٩:٧ « جميع

الذهب بازاء الحكمة قليل من الرمل » فأذا ليست اللذة البدنية هي السعادة ولا عرضاً ذاتياً لها

إذا اجيب على الاول بأن وجه اشتباه الخير واشتباها اللذة واحد إذا انما اللذة ستكون الشهوة عند الخير كما ان مصدر هبوط الثقل الى اسفل وسكونه هناك قوة طبيعية واحدة . فأذا كما ان الخير يُشْتَهَى لذاته كذلك اللذة تُشْتَهَى لذاتها لا لغيرها إذا اريد باللام الدلالة على العلة الغائية واما ان اريد بها الدلالة على العلة الصورية او العلة المحركة كانت اللذة تُشْتَهَى لغيرها اي للغير الذي هو موضوع اللذة والذي هو من ثم مبدؤها وبهيها الصورة اذا انما تُشْتَهَى اللذة من طريق كونها سكوناً عند الخير المُشْتَهَى

وعلى الثاني بانه انما يكون الشوق الى اللذة المحسوسة شديداً لان افعال الحواس لما كانت مبادئ لمعرفتنا كان الشعور بها اشد ولهذا ايضاً كانت الذات المحسوسة تُشْتَهَى من الاكثر

وعلى الثالث بانه كما يشتهي الجميع اللذات كذلك يشتهون الخير الا انهم يشتهون اللذة باعتبار الخير دون العكس كما مر في جرم الفصل فليس يلزم اذن ان تكون اللذة هي الخير الاعظم والذات بل ان كل لذة تلحق خيراً ما وبعضها يلحق ما هو الخير الاعظم وبالذات

### ألفصل السابع

هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات النفس  
يُخْطَى الى السابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس لان السعادة خير من خيرات الانسان وخيرات الانسان على ثلاثة اقسام خيرات خارجة وخيرات البدن وخيرات النفس . وقد مر في الفصلين الاخيرين ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الخارجية ولا بخيرات البدن . فهي

اذن قائمة بخيرات النفس

٢ وايضاً ما نشتهي له خيراً ما فهو احب الينا من الخير الذي نشتهي له كما ان الصديق الذي نشتهي له المال احب الينا من المال وكل انسان يشتهي لذاته كل خير فهو اذا احب الى ذاته من جميع الخيرات الاخرى والسعادة احب شيء الى الانسان بدليل ان كل شيء يحب ويشتهي لاجلها فهي اذن قائمة بخير من خيرات الانسان ولكنها ليست قائمة بخيرات البدن فهي اذن قائمة بخيرات النفس

٣ وايضاً ان الكمال شيء في التكميل والنعادة كمال للانسان فهي اذا شيء فيه وقد مر في ٥ انها ليست شيئاً في البدن فهي اذن شيء في النفس فهي اذا قائمة بخيرات النفس

لكن يعارض ذلك ان ما به تقوم الحيرة السعيدة يجب ان يحب لنفسه كما قال اوغطينوس في التعليم المسيحي ١ ب ٢٢. والانسان لا يجب ان يحب نفسه بل كل ما فيه فيجب ان يحب لاجل الله. فاذا ليست السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس

والجواب ان يقال قد مر في ٨ من البحث الآنف ان الغاية تطلق على امرين نفس انشيء الذي نشتهي نيله واستعمال ذلك انشيء اويله او احرازه فان اريد غاية الانسان القصوى نفس الشيء الذي يتوق اليه على انه الغاية القصوى فيستحيل ان تكون غاية الانسان القصوى هي النفس او شيئاً فيها لان النفس في حد ذاتها موجودة بالقوة لانها من عالم بالقوة تصير عللة بالفعل ومن فاضلة بالقوة تصير فاضلة بالفعل. وبما ان القوة لاجل الفعل من حيث هو كلما يستحيل ان يكون ما هو في نفسه بالقوة متغنياً حقيقة الغاية القصوى فيستحيل اذن ان تكون النفس غاية قصوى لذاتها وكذا يستحيل ذلك في شيء

فيما قوة كان او فعلاً او ملكة لان الخير الذي هو الغاية القصوى هو الخير  
الكامل المكمل للشهوة والشهوة الانسانية التي هي الارادة لتعلق بالخير الكلي  
وكل خير سعي في النفس فهو خير بالمشاركة فهو خير جزئي فيستحيل اذن  
ان يكون شيء من ذلك غاية الانسان القصوى. واما ان اريد بغاية الانسان  
القصوى نيل الشيء المشتى على انه الغاية او احرازه واستماله باي وجه كان  
كان في الانسان شيء من جهة نفسه راجعاً الى حقيقة الغاية القصوى لان  
الانسان انما يدرك السعادة بنفسه. فالمخلص اذاً من ذلك ان الشيء الذي  
يُشتى على انه الغاية هو ما تقوم به السعادة ويجعل الانسان سعيداً ونيله يقال  
له سعادة فيلزم ان السعادة شيء في النفس واما ما تقوم به السعادة فشيء خارج  
عن النفس

اذاً اجيب على الاول بأنه اذا اريد ادراج جميع الخيرات التي يشتهها  
الانسان تحت تلك القسمة لم يدخل في خير النفس القوة او الملكة او الفعل  
فقط بل دخل ايضاً الموضوع الذي هو خارج وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان  
السعادة قائمة بشيء من خيرات النفس

وعلى الثاني بأنه اذا اقتصرنا على اعتبار ما نحن بصدده فالسعادة تتجسّد غاية  
الحبة على انها الخير المشتى والصدق يعجب على انه ما يُشتى له الخير ومن هذا  
القبيل حبة الانسان لنفسه فليس حكم الحبة فيها واحداً واما هل يكون شيء  
احب الى الانسان من نفسه بمحبة الصداقة فينظر فيه عند الكلام على الحبة  
في ثا ٠ ثا ٠ مب ٢٥ ف ١٠ ومب ٢٦ ف ٣

وعلى الثالث بان السعادة لما كانت كلاً للنفس كانت خيراً حاصلاً فيها.  
وما به تقوم السعادة اي ما يجعل الانسان سعيداً امر خارج عن النفس كما تقدم  
في جرم الفصل

### الفصل الثامن

هل سعادة الانسان قائمة بخلق مخلوق

يُخْتَلَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بتخير مخلوق  
فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ ج ١ مقاً ٣ و ٦ « الحكمة الالهية  
تصل اواخر الاوائل باوائل الثواني » وهذا يؤيد ان اعظم ما تبلغ اليه الطبيعة  
السافلة هو ادنى الطبيعة العالية . وخير الانسا الاعظم هو السعادة . فاذاً من  
كون الملاك اعلى طبعاً من الانسان كما مر في ق ١ م ٧٥ ف ٧ ومب ١٠٨  
ف ٨ ومب ١٦١ ف ١ يظهر ان سعادة الانسان قائمة ببلوغه درجة الملاك بوجه  
من الوجوه

٢ وايضاً ان الغاية القصوى لكل شيء تقوم بكامل حالته ولهذا كان الجزء لاجل  
الكل على انه غايته . ونسبة مجموع المخلوقات بانسرها الذي يقال له عالم اكبر  
الى الانسان الذي يقال له عالم اصغر كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٧ نسبة الكامل  
الى الناقص . فاذاً سعادة الانسان قائمة بجميع المخلوقات كلها

٣ وايضاً انما يصبر الانسان سعيداً بما يسكن عنده شوقه الطبيعي وشوق الانسان  
لا يتناول من الخيرات ما هو اجل من ان يطيقه . وهو قاصر عن اطاقه الخير  
المجاوز حدود الخليقة بانسرها . فيظهر اذاً انه يجوز ان يصير سعيداً بتخير مخلوق  
وهكذا تكون سعادة الانسان قائمة بتخير مخلوق

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ٢٦ « كما  
ان النفس في حياة الجسد كذلك الله هو حياة الانسان السعيد » وعليه قوله  
في مز ١٤٣: ١٥ « طوبى للشعب الذي الرب الهه »

والجواب ان يقال يستحيل ان تكون سعادة الانسان قائمة بتخير مخلوق  
فالسعادة هي الخير الكامل الذي تسكن عنده الشهوة بالكلية والا لم يكن هو

الغاية القصوى ان يقي وراءه مطمح الشهوة - وموضوع الارادة التي هي الشهوة الانسانية هو الخير الكلي كما ان موضوع العقل هو الحق الكلي - ومن ذلك يتضح ان ارادة الانسان لا يمكن ان تكن الا عند الخير الكلي وهذا ليس يوجد في مخلوق بل في الله وحده لان كل مخلوق خيرٌ بالمشاركة - فاذاً ليس يقدر ان يشيع ارادة الانسان الا الله وحده كقوله في مز ١٠٢: ٥ « الذي يُشيع شهواتك خيرات » فاذاً سعادة الانسان قائمة بالله وحده

اذاً اجيب على الاول بان اهل الانسان يبلغ ادنى الطبيعة الملكية بشبه ما لكة لا يستقر هناك على ان ذلك غايته القصوى بل يتخطاه الى ذلك المصدر الكلي للخير الذي هو الموضوع الكلي لسعادة جميع البعدهاء من حيث هو الخير الكامل والغير الشاهي

وعلى الثاني بان الكل اذا لم يكن هو الغاية القصوى بل كان متوجهاً الى غاية اخرى لم يكن هو غاية الجزء القصوى بل شيء آخر - ومجموع المخلوقات الذي نسبة الانسان اليه نسبة الجزء الى الكل ليس هو الغاية القصوى لكمة متوجه الى الله على انه غايته القصوى فاذاً ليست غاية الانسان القصوى خير الكون بل الله

وعلى الثالث بان الخير المخلوق ليس باقل مما يطيقه الانسان باعتبار وجوده فيه كامر داخل حاصل فيه لكمة اقل مما يطيقه باعتبار كونه موضوع شوقه لان هذا غير متناهٍ والخير الحاصل بالمشاركة في الملاك وفي الكون باسره خيرٌ متناهٍ ومحصور





### المبحث الثالث

#### في ان السعادة ما هي - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في ان السعادة ما هي وما تقتضي . والبحث في الاول يسود على ثمانية مسائل - ١ في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق - ٢ في انها اذا كانت شيئاً مخلوقاً هل هي فعل - ٣ هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط - ٤ في انها اذا كانت فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل او الارادة - ٥ هل هي فعل العقل النظري او العملي - ٦ في انها اذا كانت فعل العقل النظري هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية - ٧ هل هي قائمة بمعاينة الجواهر المفارقة اي الملائكة - ٨ هل هي قائمة بمعاينة الله فقط على وجه تروى به ذاته

#### الفصل الاول

في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق

يُخْتَلَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة شيء غير مخلوق فقد قال بولسوس في التعزية لك ٣٠١ « لا بد من الاقرار بان الله هو السعادة بعينه » ٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم . وصفه الخير الاعظم تصديق على الله فإذا اذ لم يكن خيرات عظمى متكررة يظهر ان السعادة هي الله بعينه ٣ وايضاً ان السعادة هي النهاية القصوى التي تميل اليها الارادة الانسانية طبعاً على انها غايتها . والارادة لا يجب ان تميل الى شيء على انه غاية لها سوى الله الذي لا يجب ان يتمتع الا به كما قال اوغسطينوس في التلميح المسيحي لك ١ ب ٢٢٥ فالسعادة اذن هي الله بعينه

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء محمول غير مخلوق . وسعادة الانسان شيء محمول فقد قال اوغسطينوس في الكتاب المشار اليه ب ٣ « انما يجب ان نتنع بما يحملنا سعداء » فإذا ليست السعادة شيئاً غير مخلوق

والجواب ان يقال قد تقدم في مباحث ٨ وفي البحث الآنف ف ٧ ان الغاية تطلق على امرين الاول نفس الشيء الذي نشتهي فيه كما ان المال هو غاية البخل والثاني نيل ذلك الشيء المشتى او احرازه واستعماله او التمتع به كما لو قيل ان احراز المال هو غاية البخل والتمتع بالذات البدنية هو غاية الشبق فان اريد المعنى الاول كانت غاية الانسان القصوى خيراً غير مخلوق وهو الله الذي هو وحده يستطيع بخبرته الغير المتناهية ان يشبع ارادة الانسان اشباعاً تاماً وان اريد الثاني كانت غاية الانسان القصوى امرأ مخلوقاً حاصلأ فيه وهو نيل الغاية القصوى او التمتع بها والغاية القصوى يقال لها سعادة فاذا اذا اعتبرت سعادة الانسان من جهة العلة او الموضوع فهي شيء غير مخلوق واذا اعتبرت من جهة ماهية السعادة فهي شيء مخلوق

اذ اُجيب على الاول بان الله هو السعادة بذاته فهو ليس سعيداً بنيل شيء آخر او بالمشاركة فيه بل بذاته والناس سعداء بالمشاركة كما يقال لهم آلمة بالمشاركة على ما قال بولسيوس في الموضوع المتقدم ذكره والمشاركة في السعادة التي باعتبارها يقال للانسان سعيداً امر مخلوق

وعلى الثاني بان السعادة يقال لها خير الانسان الاعظم لكونها نيل الخير الاعظم او التمتع به

وعلى الثالث بان الغاية القصوى تطلق على السعادة بالمعنى الذي به تطلق الغاية على نيل الغاية

### الفصل الثاني

هل السعادة فعل

يُختملى الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة ليست فعلاً فقد قال الرسول في رو ٢٢: ٦ « ان لكم ثمركم للقداسة والعاقبة هي الحياة الابدية » والحياة ليست

فعلاً بل هي نفس وجود الاحياء . فإذا الغاية القصوى التي هي السعادة ليست فعلاً

٢ وايضاً قال بوليسيوس في التعزية لـ ٣ نث ٢ « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » والحالة لا تدل على الفعل . فإذا ليست السعادة فعلاً  
٣ وايضاً ان السعادة تدل على شيء في السعيد لكيونها كمال الانسان الاقصى . والفعل ليس يدل على شيء في الفاعل بل على شيء صادر عنه . فإذا ليست السعادة فعلاً

٤ وايضاً ان السعادة تستقر في الفاعل . والفعل ليس يستقر بل يتعدى . فإذا ليست السعادة فعلاً

٥ وايضاً ان للانسان الواحد سعادة واحدة وافعالاً كثيرة . فإذا ليست السعادة فعلاً

٦ وايضاً ان السعادة تحصل في السعيد دون انقطاع . والفعل الانساني كثيراً ما ينقطع بالنوم مثلاً أو يشغل آخر أو بالراحة . فإذا ليست السعادة فعلاً  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحثقيات لـ ١ ب ٧ « السعادة فعل صادر عن فضيلة كاملة »

والجواب ان يقال اذا اعتبرت سعادة الانسان من حيث هي شيء مخلوق حاصل فيه تحتم القول بانها فعل لان سعادة الانسان هي كماله الاقصى . وكما كل شيء على قدر وجوده بالفعل لان القوة من دون الفعل ناقصة فوجب من ثم ان تكون السعادة قائمة بالفعل الاقصى وواضح ان فعل الفاعل بالمعنى المصدري هو فعله الاقصى ولهذا سماه الفيلسوف فعلاً ثانياً كما في كتاب النفس ٢ م ٢  
٣ و٦ لان ذا الصورة يمكن ان يكون فعلاً بالقوة كما ان العالم ناظر بالقوة ولهذا يقال في سائر الاشياء كل شيء لاجل فعله « كما في كتاب السماء ٢ م ١٧ »

فن الضرورة إذاً أن تكون سعادة الإنسان فعلاً  
إذاً اجيب على الاول بأن الحياة تُطلق على امرين الاول وجود الحي  
وبهذا المعنى ليست السعادة هي الحياة فقد مر في مب ٢ ف ٧٥٥ أن وجود  
الإنسان كيف كان ليس نفس سعادته لكن سعادة الله فقط هي نفس وجوده.  
والثاني فعل الحي الذي به يخرج مبدأ الحياة الى الفعل ومن هنا يقال حياة  
عملية او نظرية واشهرانية وبهذا المعنى يقال أن الحياة الابدية هي الغاية القصوى  
كما هو ظاهر من قوله في يو ٣: ١٧ «هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت  
الاله الحقيقي وحدك»

وعلى الثاني بأن بولسيوس نظر في تعريف السعادة الى حقيقة العامة فان  
حقيقة السعادة العامة انها خير شامل كامل وقد اشار الى ذلك بقوله انها «حالة  
كاملة باجتماع الخيرات كلها» اذ ليس المراد بذلك الا ان السعيد حاصل على  
حالة الخير الكامل. واما ارسطو فقد صرح بماهية السعادة كاشفاً عما به يصير  
الانسان الى هذه الحالة وهو فعل ما ولدك قال هو ايضاً في الخلقيات ١  
ب ٧ «السعادة خير كامل»

وعلى الثالث بان الفعل فعلاً كما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدها ما يصدر  
عن الفاعل الى موضوع خارج كالأحراق والقطع وهذا يستحيل ان يكون سعادة  
اذ ليس فعلاً وكلاً للفاعل بل للفعل كما في الالهيات ك ٩ م ١٦. والثاني ما  
يستقر في نفس الفاعل كالشعور والتعقل والارادة وهذا كمال وفعل للفاعل ويجوز  
ان يكون سعادة

وعلى الرابع بانه لما كان المراد بالسعادة كلاً اقصى وكان ما يمكن ان تبلغه  
الاشياء الصالحة للسعادة من درجات الكمال مختلفاً باختلافها وجب ان تكون  
السعادة مختلفة باختلاف تلك الدرجات الكمالية فهي في الله قائمة بذاته لان

وجوده هو نفس فعله ان لم يتنوع بأخر بل بنفسه واما في الملائكة فهي الكمال  
الاقصى الحاصل بفعل يصلهم بالخير الغير المخلوق وهذا الفعل فيهم واحد دائم  
واما في الناس باعتبار حال الحياة الخاضعة فهي كمال الاقصى الحاصل بفعل  
يصل الانسان بالله وهذا الفعل يستحيل ان يكون دائما ومتصلا فيستحيل ان  
يكون واحد لان الفعل يتكرر بالانقطاع ولهذا يستحيل ان يحصل الانسان في  
حال هذه العاجلة على سعادة كاملة ومن ثمة لما اثبت الفيلسوف سعادة الانسان  
في هذه الحياة في الخلفيات كـ اب ١٠ وصفها بالتقصان وقال متجنباً بعد بحث  
طويل « انما نقول لم سداء باعتبار كونهم بشرًا » - الا ان الله وعدنا سعادة  
كاملة وذلك حينئذ نكون « كالملائكة الله في السماء » كما في متى ٢٢: ٣٠ وباعتبار  
هذه السعادة الكاملة يسقط الاعتراض لان عقل الانسان في حال هذه السعادة  
يتصل بالله بفعل واحد متصل دائم الا انه على قدر ما ينوتنا في هذه الحياة  
من وحدة هذا الفعل واتصاله بنوتنا كمال السعادة لكن فيها مع ذلك ضرباً  
من السعادة وكلما كان الفعل أكثر وحدة واتصالاً كانت حقيقة السعادة في  
أكمل ولذلك كان في الحياة العملية التي تشغل بامور كثيرة من حقيقة السعادة  
اقل مما في الحياة النظرية التي تشغل بامر واحد وهو ملاحظة الحق على ان  
الانسان وان لم يفعل احياناً هذا الفعل بالفعل الا انه لشدة استعداده له يقدر  
ان يفعله دائماً واذ كان ايضاً لا ينقطع عنه بالنوم مثلاً او بشاغل آخر طبيعي  
الا لاجله يظهر انه في حكم الفعل المتصل

وبذلك يتضح الجواب على الخامس والسادس

### الفصل الثالث

في ان السعادة هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل الحس ايضاً

اذ ليس في الانسان فعل أشرف من الفعل الحسي الا الفعل العقلي . والفعل العقلي يتوقف عندنا على الفعل الحسي لامتناع تعقلنا دون الشبح الخيالي كما في كتاب النفس ٣ م ٠٣٠ فالسعادة اذا قائمة بالفعل الحسي ايضاً ٢ وايضاً قال بويسيوس « السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها » ومن الخيرات ما هو محسوس ندرِكُه بفعل الحس . فيظهر اذن انه لا بد للسعادة من فعل الحس

٣ وايضاً ان السعادة هي الخير الكائن كما اثبتهُ الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٧ فان كان الانسان لا يتكامل بها في جميع اجزائه لم تكن كذلك . وبعض القوى النفسانية تتكامل بالافعال الحسية . فاذا لا بد للسعادة من الفعل الحسي

لكن يعارض ذلك ان الحيوانات النجم مشاركة لنا في الفعل الحسي دون السعادة . فاذا ليست السعادة قائمة بالفعل الحسي

والجواب ان يقال ان شيئاً يرجع الى السعادة من ثلاثة اوجه من جهة ماهيتها ومن جهة ما يسبقها ومن جهة ما يلحقها اما من جهة ماهيتها فليس يمكن ان يرجع اليها فعل الحس لان ماهية سعادة الانسان قائمة باتصاله بالخير الغير المخلوق الذي هو الغاية القصوى كما مرّ بيانه في ف ١ والذي يتمتع اتصال الانسان به بفعل الحس ولان سعادة الانسان لا تقوم بالخيرات البدنية التي لا ندرك سواها بفعل الحس كما مرّ في م ب ٢ ف ٥ واما من جهة ما يسبق السعادة وما يلحقها فيجوز ان ترجع اليها افعال الحس فترجع اليها من جهة الاول في السعادة الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحياة لان فعل العقل يقتضي قبله فعل الحس وترجع اليها من جهة الثاني في تلك السعادة الكاملة المرجوة في السماء لان سعادة النفس بعد القيامة يفيض منها شيء ما على الجسم والحواس الجسمية فتتكامل في

افعالها كما قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس وسياتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على حشر الاجساد. واما العقل الذي به يتصل العقل الانساني بالله فلا يتوقف حيثنذر على الحس

اذا اوجب على الاول بان قضية ذلك الدليل ان فعل الحس يقتضى سابقاً للسعادة الناقصة التي يمكن ادراكها في هذه الحيوه

وعلى الثاني بان اجتماع الخيرات كلها في السعادة الكاملة كسعادته الملائكة يتم بالاتصال بالمصدر الكلي لجميع الخيرات وليس يقتضى له حصول كل من الخيرات الجزئية. واما في هذه السعادة الناقصة فلا بد من اجتماع تلك الخيرات الكافية لاعظم كال في فعل هذه الحيوه

وعلى الثالث بان السعادة الكاملة يتكامل فيها الانسان كله الا ان الجزء الادنى يحصل له الكمال من فيض الجزء الاعلى وبعبس ذلك السعادة الناقصة الحاصلة في هذه العاجلة فانه يتنقل فيها من كمال الجزء الادنى الى كمال الجزء الاعلى

### الفصل الرابع

في انه اذا كانت السعادة لمن الجزء العقلي من هي نمل العقل او الارادة يُقتضى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل الارادة فقد قال اوغسطينوس سيفي مدينة الله في ١٠ ب ١١ و ١١ « سعادة الانسان قائمة بالسلام » وعليه قوله في مز ١٤٧ : ٣ « الذي جعل تخومك سلاماً » والسلام يرجع الى الارادة فاذا سعادة الانسان قائمة بالارادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم واخير هو موضوع الارادة فالسعادة اذا قائمة بفعل الارادة

٣ وايضاً ان الغاية القصوى محاذية للحرك الاول كما ان الغاية القصوى للمسكر كله هي النصر وهو غاية القائد الذي يحرك الجميع والحرك الاول الى الفعل

هو الإرادة لانها تحرك سائر القوى كما سيأتي بحثه في مب ٩ ف ١ و ٣. فالسعادة اذن ترجع الى الإرادة

٤ وايضاً اذا كانت السعادة فعلاً فيجب ان تكون اشرف افعال الانسان . ومجبة الله التي هي فعل الإرادة اشرف من معرفته التي هي فعل العقل كما يتضح من قول الرسول في ١ كور ١٣ فيظهر اذن ان السعادة قائمة بفعل الإرادة

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٥ « السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شيئاً » ثم قال بعد ذلك سيف ب ٦ « ويقرب من السعيد من يريد الخير في كل ما يريده فالحيرات هي التي يصير بها السعيد سعيداً وهو حاصل على شيء منها وهي الإرادة الصالحة » فالسعادة اذن قائمة بفعل الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في يو ٣: ١٧ « هذه هي الحياة الابدية ان تعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك » والحياة الابدية هي الغاية القصوى كما مر في ف ٢ فاذا سعادة الانسان قائمة بمعرفة الله التي هي فعل العقل

والجواب ان يقال قد مر في مب ٢ ف ٦ ان السعادة لا بد فيها من امرين احدهما انبتها والثاني ما هو بمنزلة عرض ذاتي لها وهو اللذة المقارنة لها فباعبار انبتها الذاتية يستحيل ان تكون قائمة بفعل الإرادة فواضح مما تقدم في ف ١ ان السعادة هي ادراك الغاية القصوى . وادراك الغاية لا يقوم بفعل الإرادة فان الإرادة تقصد نحو الغاية المنقودة باشتهاها اياها ونحو الغاية المشهودة بسكونها عندها واستلذاذها بها ولا ينبغي ان اشتها الغاية ليس ادراكاً لها بل حركة اليها واستلذاذ الإرادة بها معلول لحصولها وليس الحصول معلولاً للاستلذاذ فلا بد اذن من شيء غير فعل الإرادة به تحصل الغاية لدى الإرادة وهذا مشاهد في الغايات المحسوسة لانه لو كان المال يُحرز بفعل الإرادة لاحرزه مبتغيه حالاً



منذ اول ارادته اياه وهو في مبدأ ارادته اياه غير حاصل له وإنما يحرزه بقبضه اياه بيده او بنحو ذلك ومتى احرزته على هذا النحو يستلذ به . وكذا الحال في الغاية المعقولة فاننا في اول الامر نريد ادراك الغاية المعقولة وإنما يتم ادراكها بمصولها لنا بفعل العقل ومتى أدركت على هذا النحو سكنت الارادة عندها واستلذت بها . فاذا ما هي السعادة قائمة بفعل العقل واما اللذة اللاحقة للسعادة فمرجعها الارادة كقول اوغسطينوس في اعترافاته لك ١٠ ب ٢٣ « السعادة هي الابتهاج بالحق » اي لان الابتهاج هو تمام السعادة

اذًا اجب على الاول بان السلام لا يرجع الى غاية الانسان القصوى على انه ماهية السعادة بل على انه من سوابقها وواحقها اما كونه من سوابقها فمن حيث ترتفع به جميع الشواغل والعوائق الخائلة دون الغاية القصوى واما كونه من لواحقها فمن حيث ان الانسان متى ادرك الغاية القصوى اطمان شوقه فاضى آمناً

وعلى الثاني بان موضوع الارادة الاول ليس فعلها كما ان الموضوع الاول للبصر ليس الإبصار بل المبصر فاذا من مجرد كون السعادة هي موضوع الارادة الاول يلزم انها ليست فعلها

وعلى الثالث بان العقل يتصور الغاية قبل ان تشتهيها الارادة الا ان الحركة اليها تتبدى في الارادة ولهذا كان آخر ما يلحق ادراك الغاية وهو الاستلذذ او التمتع راجعاً الى الارادة

وعلى الرابع بان المحبة تفضل المعرفة في تحريك لكن المعرفة متقدمة عليها في الادراك اذ « ليس يحب الا ما يعرف » كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ٢٠ ولهذا فالغاية المعقولة ندركها أولاً بفعل العقل كما ندرك أولاً الغاية المحسوسة بفعل الحس

وعلى الخامس بان من احرز كل ما يريد انما هو سعيد من حيث قد احرز كل ما يريد وهذا الاحراز يتم له بغير فعل الارادة واما عدم ارادة اشتر فيشترط للسعادة كاستعداد لائق بها واما الارادة الصالحة فانما تجعل في عداد الخيرات التي بها يصير السعيد سعيداً من حيث هي توقان اليها وذلك كما يدرج الحركة في جنس منهاها كاندراج الاستحالة في جنس الكيفية

### ألفصل الخامس

في ان السعادة هل هي فعل العقل النظري او العملي

يُختل إلى الخامس بان يقال : يظهر ان السعادة قائمة بفعل العقل العملي فان الغاية القصوى لكل من المخلوقات قائمة بالتشبه بالله . والانسان اشبه بالله بالعقل العملي الذي هو علة الاشياء المعقولة منه . بالعقل النظري الذي يستفيد عنه من الاشياء . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٢ وايضاً ان سعادة الانسان هي خيره الكامل . والعقل العملي اشد تعلقاً بالخير من العقل النظري الذي يتعلق بالحق ومن ثمه يقال لنا اخيار باعتبار كمال العقل العملي لا باعتبار كمال العقل النظري فان هذا انما يقال لنا باعتبار عالمون او عاقلون . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

٣ وايضاً ان السعادة خير من خيرات الانسان . وأكثر ما يشتغل العقل النظري في ما هو خارج عن الانسان واما العقل العملي فيشتغل في ما هو من الانسان كفعاله وافعاله . فاذا سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل العملي منها بفعل العقل النظري

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١ ب ١٠ « نحن

موجودون بالنظر العقلي الذي هو غاية جميع الاتصال وكال الانفراح الابدئي»  
والجواب ان يقال ان السعادة أكثر قياماً بفعل العقل النظرية منها بفعل  
العقل العملي وتحقيق ذلك من ثلاثة اوجه - اما أولاً فمن انه اذا كانت سعادة  
الانسان فعلاً وجب ان تكون اشرف فعل له . واشرف فعل للانسان هو فعل  
اشرف قوة له بالنظر الى اشرف موضوع واشرف قوة له العقل الذي اشرف  
موضوع له الخير الالهي وهو ليس موضوعاً للعقل العملي بل للعقل النظري .  
فالسعادة اذا قائمة بالاخص بهذا الفعل اي بالنظر في الالهيات ولان كلاً يظهر  
انه ما هو الافضل فيه كما في الخلقيات ك ٩ ب ٤ و ٨ و ١٠ ب ٧ كان هذا  
الفعل اخص الافعال بالانسان والذاهلديه - واما ثانياً فمن ان النظر العقلي  
يُتَمَسَّ بالخصوص لنفسه وفعل العقل العملي لا يُتَمَسَّ لنفسه بل للفعل الخارج  
والاتصال الخارجة متجهة الى غاية ما يتضح من ذلك ان الغاية القصوى لا يجوز  
ان تكون قائمة بالحياة العملية التي ترجع الى العقل العملي - واما ثالثاً فمن ان  
الانسان يشارك في الحياة النظرية الملائة الا على اي الله والملائكة الذين يصير  
بالسعادة شبيهاً بهم واما في ما يرجع الى الحياة العملية فتشارك سائر الحيوانات  
الانسان نوعاً من المشاركة ولو على وجه ناقص ولهذا كانت السعادة القصوى  
الكاملة المرجوة في الحياة الآجلة قائمة كتبها بالاصالة بالنظر العقلي واما السعادة  
الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة فقائمة أولاً واصالة بالنظر العقلي وثانياً  
بفعل العقل العملي المرتب بالاتصال والانفعالات الانسانية كما في الخلقيات ك ١٠  
ب ٧ و ٨

اذاً اجب على الاول بان تلك المشابهة بين العقل العملي والله اتفاهي في  
النسبة اي لان نسبة العقل العملي الى مدركه كنسبة الله الى مدركه واما  
مشابهة العقل النظري لله فهي بالاتصال او حصول الصورة وهذه اعظم جداً

من تلك . ومع ذلك يجوز أن يقال إن الله ليس يدرك مدركه الاصيل الذي هو ذاته بأدراك عملي بل بأدراك نظري فقط

وعلى الثاني بأن خير العقل العملي خارج عنه وخير العقل النظري داخل فيه وهو ملاحظة الحق وإذا كان هذا الخير كاملاً صار الانسان كله به كاملاً وخيراً وهذا ليس للعقل العملي لكنه يوجه إليه ما يخصه

وعلى الثالث بأن محل ذلك الدليل لو كان الانسان نفسه هو الغاية القصوى فتكون حينئذ سعادته قائمة بتدبير افعاله واتصالاته وترتيبها . ولكن لما كانت غاية الانسان القصوى خيراً آخر خارجاً وهو الله وحي لا ندرکہا الا بفعل العقل النظري كانت سعادة الانسان أكثر قياماً بفعل العقل النظري منها بفعل العقل العملي

#### الفصل السادس

في ان السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية

يُختص إلى السادس بأن يقال : يظهر ان سعادة الانسان قائمة بمطالعة العلوم النظرية فقد قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره « السعادة فعل صادر عن فضيلة كاملة » وقد عد الفضائل النظرية فلم يذكر منها الا ثلاثاً العلم والحكمة والفهم وهي كلها ترجع إلى مطالعة العلوم النظرية . فإذا سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٢ وايضاً يظهر ان سعادة الانسان القصوى ما يتوق إليه الجميع طبعاً لنفسه . وكذا هي مطالعة العلوم النظرية فقد قيل في الالهيات ١ « جميع الناس يتوقون طبعاً إلى العلم » ثم قيل بعد ذلك ان « العلوم النظرية تلتبس لانفسها » فالسعادة إذن قائمة بمطالعة العلوم النظرية

٣ وايضاً ان سعادة الانسان هي كماله الاقصى . وكل شيء يكمل باعبار خروجه من القوة إلى الفعل . والعقل الانساني يخرج إلى الفعل بمطالعة العلوم

النظرية . فيظهر اذن ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة هذه العلوم لكن يعارض ذلك قوله في ا ٢٣ : « لا يتفخر الحكم بحكمته » وكلامه على حكمة العلوم النظرية . فاذا ليست سعادة الانسان القصوى قائمة بمطالعة هذه العلوم

والجواب ان يقال ان سعادة الانسان على ضربين كاملة وناقصة كما تقدم في ف ٢ والمراد بالسعادة الكاملة ما اشتملت على كله السعادة الحقيقي وبالسعادة الناقصة ما لا تشتمل على ذلك بل انما تشتمل على شيء جزئي بالسعادة وذلك كما يوجد فطنة كاملة في الانسان لا ادراكه لمية ما يفعله وفطنة ناقصة في بعض العجاوات لما لها من بعض الفرائض الخاصة التي توهدي بها الى افعال تشبه افعال الفطنة . وتحقيق ذلك ان مطالعة العلم النظري لا تعدو قوة مبادئه لاندرج العلم كله بالقوة في مبادئه . والمبادئ الاولى للعلوم النظرية تستفاد بالحس كما يتضح من كلام الفيلسوف في الالهيات ١ : فذا لا يجوز ان تعدو مطالعة العلوم النظرية ما يؤهدي اليه ادراك المحسوسات . وادراك المحسوسات لا يجوز ان تقوم به سعادة الانسان القصوى التي هي غاية كماله اذ ليس يستفيد شيء كماله مما هو ادنى منه الا اذا كان الادنى مشاركاً للاعلى في شيء ما ولا يخفى ان صورة الحجر او اي محسوس آخر هي ادنى من الانسان فلا يستفيد العقل كماله منها من حيث هي هي بل من حيث يشترك بها في شيء مماثل لما هو اعلى من العقل الانساني وهو النور العقول او نحوه . وكل ما بالتعبير يرجع الى ما بالثبات فلا بد اذن ان يكون كمال الانسان الاقصى بمعرفة شيء اعلى من العقل الانساني وقد تقدم في ق ١ م ٨٨ ف ٢ انه يتبع التأدي بالمحسوسات الى معرفة الجواهر المتأخرة التي هي اعلى من العقل الانساني . فلنخلص اذن من ذلك ان سعادة الانسان القصوى يستحيل قيامها بمطالعة العلوم النظرية الا انه كما ان في الصور المحسوسة شيئاً من

شبه الجواهر العالية كذلك في مطالعة العلوم النظرية شيء من شبه السعادة الحقيقية والكاملة

إذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة كما مر في ف ٢

وعلى الثاني بانه ليس يتأق طبعاً الى السعادة الكاملة فقط بل الى شبهها او المشاركة فيها ايضاً بأي وجه كان

وعلى الثالث بان عقلاً يخرج بمطالعة العلوم النظرية الى الفعل من وجه ما لا الى الفعل الاخير والكمال

### الفصل السابع

في ان السعادة هل هي قائمة بمرقة الجواهر المتفارقة اي الملائكة يُخصى الى السابع بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان قائمة بمرقة الجواهر المتفارقة اي الملائكة فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « لا فائدة في شهود اعياد الناس من دون شهود اعياد الملائكة » يعني بذلك السعادة الاخرية. وشهود اعياد الملائكة انما يتم لنا بمشاهدتهم العقلية. فيظهر اذن ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمساعدة الملائكة بالعقل

٢ وايضاً ان الكل الاقصى لكل شيء قائم باتصاله بمبدئه ولهذا يقال ان الدائرة شكل كامل لاتحاد اولها وآخرها. ومبدأ المعرفة الانسانية من الملائكة الذين بهم تستير الناس كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤. فاذاً كمال العقل الانساني قائم بمشاهدة الملائكة بالعقل

٣ وايضاً كل طبيعة فانها تكمل باتصالها بطبيعة اعلى كما ان غاية الجسم ان يتصل بالطبيعة الروحانية. والملائكة اعلى طبعاً من العقل الانساني. فاذاً غاية كمال العقل الانساني ان يتصل بالملائكة برويتهم العقلية

لكن يعارض ذلك قوله في ا٢:٤٩ » بهذا فليفتخر المفتخر بأنه يفهم ويعرفني بما  
فاذا انما يقوم مجد الانسان الاقصى او سعادته القصوى بمعرفة الله  
والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان سعادة الانسان الكاملة لا تقوم  
بما هو كمال العقل بالمشاركة بل بما هو كمال له بالقات ولا ينبغي ان شيئاً انما تكمل به  
قوة ما على قدر ما ترجع اليه حقيقة موضوعها الخاص وموضوع العقل الخاص  
هو الحق فاذا اكل ما هو حق بالمشاركة لا يصير العقل بمعرفته كاملاً بالكمال  
الاقصى وكما ان حكم الاشياء في الوجود والحقيقة واحد بعينه على ما في الالهيات  
ك٢م٤ فكل ما كان موجوداً بالمشاركة فهو حق بالمشاركة والملائكة موجودون  
بالمشاركة لان وجود الله وحده هو عين ذاته كما مر يانه في ق١ م٣ ف٤  
ومب ٥١ ف١ فيلزم اذن ان الله وحده حق بالقات وان السعادة الكاملة قائمة  
برؤية العقلية على ان ذلك لا ينبغي ان روية الملائكة يقوم بها ضرب من السعادة  
الناقصة اعلى ايضاً مما يقوم بمطالعة العلوم النظرية  
اذ اوجب على الاول باننا لن نشهد اعياد الملائكة برويتهم فقط بل بروية  
الله ايضاً

وعلى الثاني بان القول بقيام سعادة الانسان بروية الملائكة انما ينهض عند  
الذين جعلوا النفوس البشرية مخلوقة من الملائكة لاتصال الانسان حينئذ  
بمبدئه . لكن قد مر في ق١ م٣ ف٩٠ ان هذا القول باطل . فاذا انما غاية كمال  
العقل الانساني باتصاله بالله الذي هو مبدأ وجود النفس وانارتها والملاك انما ينير  
على انه خادم كما مر في ق١ م١١ ف١٠ فهو يخدمته يسهف الانسان في  
ادراك السعادة لكنه ليس موضوع سعادته

وعلى الثالث بان اتصال الطبيعة الساقطة بالطبيعة العالية يحدث على نحوين  
احدهما باعتبار درجة القوة المشاركة وعلى هذا النحو تكون غاية كمال الانسان بان

يرى الله كما يراه الملائكة والثاني على حد اتصال القوة بموضوعها وعلى هذا النحو تكون غاية كمال كل قوة بأن تُصل بما توجد فيه حقيقة موضوعها على وجه التمام

### التصل الثامن

في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بروية الذات الالهية

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان سعادة الانسان ليست قائمة بروية الذات الالهية فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ « يتصل الانسان بالله على انه مجهول منه بالكلية باعلى خراب المقل » وما يرى بذاته فليس مجهولاً بالكلية . فاذا غاية كمال المقل اي السعادة ليست قائمة بروية الله بذاته

٢ وايضا ان كمال الطبيعة العليا اعلى . والكمال الخاص بمقل الله ان يرى ذاته . فاذا ليس يبلغ متهى كمال المقل الانساني هذه الدرجة بل يقف دونها

لكن يمارض ذلك قوله في ١ يوحنا ٣: ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله لاننا سعادته كاهو »

والجواب ان يقال ليس يمكن قيام السعادة القصوى والكاملة الابروية الذات الالهية ولا بد لبيان ذلك من اعتبار امرين الاول ان الانسان لا يتصل له السعادة الكاملة ما دام يشتهي شيئاً ويطلبه . والثاني ان كمال كل قوة يُعتبر بحسب حقيقة موضوعها وموضوع المقل هو ما هو اي ماهية الشيء كما في كتاب النفس ٣ م ٢٦ فكمال المقل اذن على قدر ادراكه ماهية الشيء فان ادرك عقل ماهية معلول ولم يستطع ان يدرك بها ماهية العلة اي ان يعلم ان العلة ما هي لا يقال



ان ذلك العقل قد ادرك العلة مطلقاً وان استطاع ان يدرك بالعلول انية العلة  
ولذلك متى عرف الانسان العلول وعلم ان له علة بقي متشوقاً طبعاً الى ان يعلم  
ايضاً ماهية العلة وهذا التشوق يبحث على العجب ويدعو الى البحث كما سيجي  
الالهيات ب ٢ كما لو عرف عارف كسوف الشمس فاعتبرانه صادر عن علة  
فانه لجهله ماهية تلك العلة يجرب منها فيأخذ في البحث عنها ولا يزال يبحث حتى  
يتوصل الى ادراك ماهية تلك العلة . فاذاً اذا ادرك العقل الانساني ماهية  
معلول مخلوق ولم يدرك من الله الا انيته فقط لم يتصل كماله بالعلة الاولى مطلقاً  
بل لا يزال فيه شوق طبيعي الى البحث عن العلة فلا يكون سعيداً بسعادة كاملة  
فلا بد اذن للسعادة الكاملة من اتصال العقل بماهية العلة الاولى وهكذا يحصل  
له الكمال بالاتصال بالله على انه موضوعه الذي به وحده تغرم سعادة الانسان  
كما مر في الفصل الآنف وف ١

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الذين لا يزالون في  
الطريق متوجهين نحو السعادة

وعلى الثاني بان الغاية تطلق على امرين كما تقدم في ف ١ الاول نفس الشيء  
المستشوق وبهذا المعنى تكون غاية الطبيعة العالية والساقطة بل جميع الاشياء واحدة  
بمعناها كما مر في مب ١ ف ٨ والثاني ادراك ذلك الشيء وبهذا المعنى تختلف  
غاية الطبيعة العالية والساقطة باختلاف نسبتها الى ذلك الشيء . فسعادة الله  
الحيط عقله بذاته اعلى من سعادة الانسان او الملك الذي يرى ذات الله ولا  
يحيط بها



## المبحث الرابع

### في مقتضيات السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في مقتضيات السعادة والبحث سيف ذلك يدور على ثمانية مسائل —  
١ في ان السعادة هل تقتضي اللذة — ٢ اي من اللذة والروية ادخل في حقيقة السعادة —  
٣ هل تقتضي الاحاطة — ٤ هل تقتضي استقامة الارادة — ٥ في ان سعادة الانسان هل  
تقتضي البدن — ٦ هل تقتضي كمال البدن — ٧ هل تقتضي خيرات خارجة — ٨ هل  
تقتضي مجتمع الاصدقاء

## الفصل الاول

### في ان السعادة هل تقتضي اللذة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي اللذة فقد قال  
اوغسطينوس في كتاب الثالث ا ب ٨ ان « الرؤية هي كل ثواب الايمان »  
وجزاء الفضيلة او ثوابها هو السعادة كما يتضح من كلام الفيلسوف في الخلقيات  
ك ١١ ب ٩ فالسعادة اذن لا تقتضي الا الرؤية فقط

٢ وايضاً ان السعادة خير من كمالها بنفسه غاية الكفاية كما قال الفيلسوف في  
الخلقيات ك ١ ب ٧ وما افتقر الى آخر فليس كافياً تمام الكفاية وقد مر  
في مب ٣ ف ٨ ان ماهية السعادة قائمة برؤية الله - فيظهر اذن ان السعادة  
لا تقتضي اللذة

٣ وايضاً ان فعل السعادة يجب ان لا يعرق عنه شيء كما في الخلقيات ك ١٠  
ب ٧ واللذة عاقبة عن فعل السعادة « لانها تفسد اعتبار القطة » كما سيف  
الخلقيات ك ٦ ب ٥ فالسعادة اذن لا تقتضي اللذة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في اعترافاته كـ ١٠ ب ٢٢ « السعادة هي الإبتهاج بالحق »

والجواب ان يقال يقتضي شيء شيئاً على اربعة انحاء اولاً على انه توطئة او تمهيد له كما يقتضي التهذيب للعلم وثانياً على انه مكمل له كما تقتضي النفس حياة الجسد وثالثاً على انه معاون خارج له كما يقتضي الاصدقاء لعمل شيء ورابعاً على انه مصاحب له كقولنا ان الحرارة تقتضي النار وعلى هذا النحو تقتضي اللذة للسعادة لان اللذة تحصل عن سكون الشهوة في الخير الحاصل ولما لم تكن السعادة سوى ادراك الخير الاعظم امتنع وجودها دون مصاحبة اللذة لها

اذ اُجيب على الاول بأنه يحصل الثابت على ثوابه تسكن ارادته وبهذا نقرر اللذة فاللذة اذن داخلية في حقيقة الالذّة وعلى الثاني بان اللذة تحصل برؤية الله فاذا من يرى الله فلا يمكن ان يفترق الى اللذة

وعلى الثالث بان اللذة المصاحبة فعل العقل ليست عاتقة منه بل معززة له كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٤ لان ما فعله بلذة فانا نفعله باكثر تروياً وثبات واما اللذة الاجنبية عن الفعل فقد تكون عاتقة عنه تارة بالذهول لان ما نلذ به نكون اشد انشغالا فيه وما دمتا منشغلين في امر انشغالا شديداً فلا بد ان يدخل باننا عن غيره وتارة بسبب المضادة كما ان لذة الحس المضادة للعقل امتنع لا اعتبار القطنة منها لاعتبار العقل النظري

### الفصل الثاني

هل الروية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة

يُقتضى الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة ادخل في حقيقة السعادة من

الرؤية لان اللذة هي كمال الفعل كما في الخلقيات كـ ١ ب ٤ . والكمال افضل من التكميل . فاللذة اذن افضل من الرؤية التي هي فعل العقل

٢ وايضاً ما لاجله يُشتهى شيء فهو افضل من ذلك الشيء . والافعال انما تشتهى لما فيها من اللذة ولهذا علقت الطبيعة اللذة على الافعال الضرورية لحفظ الشخص والنوع لتلا تتركها الحيوانات . فاللذة اذن افضل في السعادة من الرؤية التي هي فعل العقل

٣ وايضاً ان الرؤية بازاء الايمان . واللذة او التمتع بازاء المحبة . والمحبة اعظم من الايمان كما قال الرسول في ١ كور ١٣ . فاللذة اذن او التمتع افضل من الرؤية

لكن يعارض ذلك ان العلة افضل من المعلول . والرؤية هي علة اللذة . فالرؤية اذن افضل من اللذة

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة عرضها الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ولم يحلها الا ان من امن نظر اعنباره وجد بالضرورة ان الرؤية التي هي فعل العقل افضل من اللذة فان اللذة قائمة بسكون الارادة عند شيء ما وهي لا تسكن عند شيء الا بسبب خيريته وعلى هذا فاذا سكنت عند فعل كان سكونها صادراً عن خيرية ذلك الفعل وهي لا تطلب الخير لاجل السكون والا لكان فعلها هو الغاية وهذا مناف لما تقدم في م ب ١ ف ١ بل انما تطلب السكون في الفعل لان الفعل هو خيرها ومن ذلك يتضح ان الفعل الذي تسكن عنده الارادة خير اولى من سكون الارادة عنده

اذ اُجيب على الاول بان الفيلسوف قال هناك « اللذة تكمل الفعل كما يكمل الجمال الشبيهة » التي هو من لواحقها . فاللذة اذن كمال مصاحب للرؤية لا كمال مكمل لها في نوعها

وعلى الثاني بان الحس لا يدرك حقيقة الخير الكلية بل انما يدرك خيراً جزئياً وهو الخير اللذيق ولهذا فالشهوة الحسية التي في الحيوانات انما تطلب الافعال لاجل اللذة واما العقل فانه يدرك مطلق حقيقة الخير الذي تترتب اللذة على حصوله فهو اذا يقصد الخير قبل اللذة ولهذا جعل العقل الالهي صانع الطبيعة اللذات لاجل الافعال . وليس يجب ان يحكم على شيء بالاطلاق بحسب ترتيب الشهوة الحسية بل بحسب ترتيب الشهوة العقلية

وعلى الثالث بان الحجة لا تلتزم الخير المحبوب لاجل اللذة بل التذاذها بمحصله لاحق له فليست اذن اللذة بازاؤها على انها اي اللذة غاية لها بل انما بازاؤها كذلك الروية التي بها تُنال الغاية اولاً

### الفضل الثالث

في ان السعادة هل تنفصي الاحاطة

يُختل إلى الثالث بان يقال : يظهر ان السعادة لا تنفصي الاحاطة فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى بولتيا في روية الله « ان ادراك الله بالعقل سعادة عظيمة واما الاحاطة به فمستحيلة » فالسعادة اذن تحصل بدون الاحاطة

٢ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان في جزئها العقلي الذي ليس فيه من القوى الا العقل والارادة كما مر في ١ م ب ٧٩ . والعقل يستوفي كماله بروية الله والارادة بالاستلذاذ به . فلا حاجة اذن الى امر ثالث هو الاحاطة

٣ وايضاً ان السعادة تقوم بالفعل والافعال تنبعين من موضوعاتها وليس من الموضوعات العامة الا اثنان الحق والخير فالحق هو موضوع الروية والخير هو موضوع المحبة . فلا حاجة اذن الى امر ثالث هو الاحاطة

لكن يارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩ : ٢٤ « فسايقروا انتم حتى تحيطوا »

وقرض السابق الروحاني هو السعادة ومن ثم قال ايضاً في ٢ تيمو ٤ : ٧  
 « جاهدت الجهاد الجميل واتممت شوطي وحفظت ايماني وانما يبقى اكليل  
 العدل المحفوظ لي » فالسعادة اذن تقتضي الاحاطة

والجواب ان يقال لما كانت السعادة قائمة بادراك الغاية القصوى وجب  
 اعتبار ما تقتضيه السعادة من نسبة الانسان الى الغاية وللانسان نسبة الى  
 الغاية المعقولة من جهة العقل ومن جهة الارادة اما من جهة العقل فن حيث  
 ان العقل يعرف الغاية معرفة سابقة ناقصة واما من جهة الارادة فالاولاً بالمحبة  
 التي هي اول حركة في الارادة نحو شيء ما وثانياً بنسبة الحب الخارجية الى  
 المحبوب وهي على ثلاثة اقسام فقد يكون المحبوب حاضراً عند الحب وحينئذ  
 لا يلتبس وقد لا يكون حاضراً ويستحيل احرازه وحينئذ ايضاً لا يلتبس وقد  
 يمكن احرازه لكنه فوق قدرة المحرز بمعنى انه لا يمكن الحصول عليه حالاً  
 وهذه هي نسبة الراجي الى المرجو عنها يصدر التماس الغاية . وفي السعادة  
 ما يحاذي هذه الثلاثة فان المعرفة الكاملة بالغاية تحاذي المعرفة الناقصة  
 وحضور هذه الغاية يحاذي نسبة الرجاء واما اللذة الحاصلة عند حضور  
 الغاية فلاحقة للصحة كما مر في ١ فلا بد اذن من اجتماع هذه الثلاثة  
 في السعادة وهي الرؤية التي هي المعرفة الكاملة بالغاية المعقولة والاحاطة  
 المراد بها حضور الغاية واللذة او التمتع المراد به سكون الحب عند المحبوب  
 اذا اجيب على الاول بان الاحاطة تطلق على امرين احدهما تقنين الحاط  
 به ودخوله في المحيط وبهذا المعنى كل ما يحيط به المتناهي متناهٍ وعليه لا يمكن  
 لعقل مخلوق ان يحيط بالله والثاني امساك شيء يكون حاضراً عند المحيط كما  
 ان من ادرك واحداً يقال انه احاط به متى امسكه وبهذا المعنى تقتضي  
 السعادة الاحاطة

وعلى الثاني بأنه كما يرجع الرجاء والمجبة الى الإرادة لأن ما يجب شيئاً وما توجه إليه عند عدم حصوله واحدٌ بعينه كذلك يرجع إليها الاحاطة واللذة أيضاً لأن ما يحصل على شيء وما يسكن عند ذلك الشيء واحدٌ بعينه وعلى الثالث بأن الاحاطة ليست فعلاً مغايراً للرؤية بل نسبة الى الغاية الحاصلة ومن ثم كان موضوع الاحاطة أيضاً هو الرؤية او الشيء المرئي الحاضر

### الفصل الرابع

في ان السعادة هن تقتضي استقامة الارادة

يُتَقَطَّعُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة لا تقتضي استقامة الارادة لان السعادة قائمة بفعل العقل كما مر في مب ٣ ف ٤ . والعقل العقلي الكامل لا يقتضي استقامة الارادة التي بها يقال لناس ازكياء فقد قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ٤ « لا أُثبت قولي في الصلوة : ايها الاله الذي شئت ان لا يعرف الحق الا الازكياء : لجواز ان يرَدَّ ذلك بان كثيراً من غير الازكياء ايضاً يعرفون اشياء كثيرة حقة » فالسعادة اذن لا تقتضي استقامة الارادة

٢ وايضاً ان التقدم لا يتوقف على التأخر . وفعل العقل متقدم على فعل الارادة . فاذاً لا يتوقف السعادة التي هي فعل عقلي كمال على استقامة الارادة

٣ وايضاً ما يقصد به غاية ما تبطل الحاجة اليه عند حصول الغاية كما تبطل الحاجة الى السفينة متى بلغ الى المرفأ . وغاية استقامة الارادة التي تتم بالنضلة هي السعادة . فاذاً متى أدركت السعادة بطلت الحاجة الى استقامة الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٨: ٥ « طوبى للانقياء القلوب فانهم يرايون الله » وفي عبر ١٢: ١٤ « اقتفوا السلام مع الجميع والقداسة التي بدونها لا يعاين الرب احد »

والجواب ان يقال ان السعادة تقتضي استقامة الارادة قبلها ونمعا اما قبلها فلأن الارادة تستقيم بتوجيهها كما ينبغي الى الغاية القصوى ونسبة الغاية الى ما يتوجه اليها كنسبة الصورة الى الهيولى فكما لا يمكن ان تقبل الهيولى الصورة الا اذا كانت مستعدة لما الاستعداد الواجب كذلك ليس يدرك شي لا غاية الا اذا توجه اليها التوجه الواجب ومن ثمة لا يستطيع احد ان يبلغ السعادة ما لم يكن ذا ارادة مستقيمة . واما معها فلان السعادة القصوى قائمة بروية الثبات الالهية التي هي ذات الخيرية بينها كما مر في مب ٣ ف ٨ وعلى هذا فكل ما تحبه ارادة من يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه بالنسبة الى الله كما ان كل ما تحبه ارادة من لا يرى ذات الله فمن الضرورة ان تحبه باعتبار حقيقة الخير الكلية التي يعرفها وهذا تقوم استقامة الارادة فواضح اذن ان السعادة يستحيل مفارقتها الارادة المستقيمة

اذا اوجب على الاول بان كلام اوغسطينوس على معرفة الحق وليس هذا نفس ماهية الخيرية

وعلى الثاني بان كل فعل من افعال الارادة فانه يصدر عن فعل من افعال العقل الا ان بعض افعال الارادة متقدم على بعض افعال العقل لان الارادة تقصد نحو فعل العقل الثاني الذي هو السعادة ولذلك تقتضي السعادة قبلها ميل الارادة المستقيم كما ان اصابة المرء تقتضي قبلها حركة النهم المستقيمة

وعلى الثالث بانه ليس يبطل كل ما يقصده غاية عند حصول الغاية بل



انما يبطل حينئذ ما كان من طبعه ناقصاً كالحركة وعليه تبطل الحاجة الى آلات الحركة بعد الوصول الى الغاية واما القصد الواجب نحو الغاية فلا يزال ضرورياً

### الفصل الخامس

في ان سعادة الانسان هل تقتضي البدن

يُختص الى الخامس بآب يقال : يظهر ان السعادة تقتضي البدن لان كمال الفضيلة والنعمة يستلزم قبله كمال الطبيعة . والسعادة هي كمال الفضيلة والشئمة وليس للنفس دون البدن كمال الطبيعة لانها جزء طبيعي للطبيعة الانسانية وكل جزء مفارق لكله فهو ناقص . فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة دون البدن

٢ وايضاً ان السعادة فعل كامل كما مر في مب ٣ ف ٢ والفعل الكامل يتبع الوجود الكامل اذ ليس بفعل شيء الا باعتبار كونه موجوداً بالفعل وليس للنفس وجود كامل عند مفارقتها البدن كما ليس ذلك للجزء المفارق الكل . فيظهر اذن ان النفس لا يمكن ان تكون سعيدة دون البدن

٣ وايضاً ان السعادة هي كمال الانسان . والنفس المفارقة البدن ليست انساناً . فالسعادة اذن ممتعة في النفس دون البدن

٤ وايضاً ان الفعل القائمة به السعادة لا يمنع منه مانع كما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ١٠ ب ٧ . وفعل النفس المتفارقة يمنع منه مانع لان « فيها شوقاً طبيعياً الى تدبير البدن يعوقها على نحو ما عرفت ان تتقدم بكل عزيمتها الى تلك السماء العليا » كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٣٥ وقد عني بالنماء العليا رؤية القات الالهية . فيمتنع اذن ان تكون النفس سعيدة دون البدن

٥ وايضاً ان السعادة خيرٌ كافي تسكن عنده الشهوة . وهذا غير لائق بالنفس  
المفارقة لانها لا تزال تاتفة الى الاتصال بالبدن كما قال اوغسطينوس في الموضع  
المتقدم ذكره . فاذاً ليست النفس المفارقة البدن سعيدة

٦ وايضاً ان الانسان في حال السعادة مساوٍ للملائكة . والنفس المفارقة  
البدن لاتساوي الملائكة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور . فهي اذن  
ليست سعيدة

لكن يبارض ذلك قوله في رؤ ١٤ : ١٣ « طوبى للاموات الذين يموتون  
في الرب »

والجواب ان يقال ان السعادة ضربان ناقصة وهي التي تحصل في هذه الحياة  
وكاملة وهي القائمة برؤية الله وواضح ان سعادة هذه الحياة تقتضي ابدن  
بالضرورة لانها فعل العقل النظري او المثالي ويمتنع وجود فعل عقلي في هذه  
الحياة دون الشئ الخيالي الذي يحصل في آلة جسمية كما مر في امب ٨٤ ف ٢  
وعلى هذا فالسعادة الممكن حصولها في هذه الحياة تتوقف من وجه ما على البدن  
واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فذهب بعض الى انه يمتنع حصولها للنفس  
المفارقة البدن وان نفوس القديسين المفارقة الابدان لاتحصل على هذه السعادة  
الى يوم الحشر اذ تعود الى ابدانها وهذا بين البطلان من النقل والعقل اما من  
النقل فلقول الرسول في ٢ كور ٥ : ٦ « مادنا مستوطنين في الجسد فنحن متغربون  
عن الرب » وقد كشف عن وجه هذا الخرب بقوله بعد ذلك « لانا نسلك  
بالايمان لا بالبيان » ومن ذلك يتضح انه ما دام الانسان سالكاً بالايمان لا بالبيان  
خالفاً من رؤية الذات الالهية فليس مقيماً بحضرة الله واما نفوس القديسين  
المفارقة الابدان فانها مقيمة بحضرة الله وعليه قوله بعد ذلك « نجترى » ونترضي  
ان نترب عن الجسد ونستوطن عند الرب » ومن ذلك يتضح ان نفوس

القديسين المفارقة الابدان سالكة بالبيان وحاصلة على رؤية ذات الله القائمة به السعادة الحقيقية - واما من العقل فلان العقل لا يفتقر في فعله الى البدن الا من جهة الاشباح الخيالية التي يرى فيها الحقيقة المعقولة كما اسلفنا في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ ولا يخفى ان الذات الالهية تستحيل رؤيتها بالاشباح الخيالية كما مرّ يانه في ق ١ مب ١٢ ف ٢ - فاذا لما كانت نعادة الانسان الكاملة قائمة برؤية الذات الالهية لم تكن متوقفة على البدن فيموزان ان تكون النفس سيدة دون البدن - لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يرجع الى كمال شيء على نحوين اولاً لقيام ماهيته كما تقتضي النفس لكمال الانسان وثانياً لحسن حاله كما يرجع جمال البدن او سرعة الحاطر الى كمال الانسان فالبدن وان لم يرجع الى كمال السعادة الانسانية بالمعنى الاول لكنه يرجع اليه بالمعنى الثاني لانه لما كان فعل الشيء يتوقف على طبيعته فكما كانت النفس اكمل في طبيعتها كان فعلها الخاص القائمة به سعادتها اكمل ومن ثم لا يبحث اوغسطينوس في شرح تلك ١٢ ب ٣٥ « في ما اذا كانت ارواح الاموات المفارقة الابدان تحصل على تلك السعادة العظمى » اجاب انها لا تستطيع ان ترى الجوهر الغير المتغير كما يراه الملائكة القديسون اما لان فيها شوقاً طبيعياً الى تديير البدن او لسبب آخر اخفي »

إذا اجيب على الاول بان السعادة هي كمال النفس من جهة العقل الذي به تفوق آلات البدن لا من جهة كونها صورة طبيعية للبدن ومن ثم يبقى ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتبارها تستحق السعادة وان لم يبق ذلك الكمال الطبيعي الذي باعتبارها هي صورة البدن

وعلى الثاني بان نسبة النفس الى الوجود ليست كنسبة سائر الاجزاء لان وجود الكل ليس وجود جزء له فاذا فسد الكل فاما ان ينعدم الجزء بالكلية كما تعدم

اجزائه الحيوان بفساده او انه اذا بقيت اجزائه كان لها وجود آخر بالفعل كما ان لجزء الخط وجوداً غير وجود الخط كله. واما النفس الإنسانية فيبقى لها بعد فساد البدن نفس وجود المركب لان للصورة والمادة وجوداً واحداً بعينه وهذا هو نفس وجود المركب وقد مر في ق. ١ مب ٧٥ ف ٢ ان النفس مستقلة بوجودها فلها اذن بعد مفارقة البدن وجود كامل وهكذا يجوز ان يكون لها فعل كامل وان لم يكن لها طبيعة كاملة

وعلى الثالث بان السعادة هي كمال الانسان من جهة العقل فما بقي العقل يجوز ان تحصل له السعادة كما ان اسنان الزنجي التي باعبارها يقال له ايضاً يجوز ان تبقى يضاه بعد انتزاعها

وعلى الرابع بان شيئاً يمنع من آخر على نحو من اي اما لمصادرة بينهما كما يمنع البرد فعل الحرارة ومنع الفعل على هذا النحو مناف للسعادة او لتقصير ما اي لعدم حصول المنوع على كل ما يطلب لكماله من كل وجه ومنع الفعل على هذا النحو لا ينافي السعادة بل ينافي كمالها من كل وجه وبهذا المعنى يقال ان مفارقة النفس للبدن تعوقها عن ان تميل بكل قوتها الى الرؤية الثابتة الالهية فهي تتوق الى ان تتمتع بالله بحيث ينبعث هذا التمتع ايضاً الى البدن بالفيض بحسب الطاقة ولذلك لما دامت متمتعة بالله دون البدن يسكن شوقها فيه لكن لا تزال تبني توصل البدن الى مشاركتها في ذلك

وعلى الخامس بان شهوة النفس المفارقة تسكن بالكلية من جهة الشيء المشتبه لحصولها على ما يفي بشهوتها لكنها لا تسكن بالكلية من جهة المشتبه لانها لا تجر ذلك الخير من جميع الوجوه التي تروم احرازه بها ولذلك فتن عادت الى البدن تزداد السعادة بالامتداد لا بالاشتداد

وعلى السادس بان التفاوت المستفاد من قول اوغسطينوس هناك ان ارواح

الاموات لا ترى الله كما يراه الملائكة « ليس المراد به ثلوثاً في الكمال لان بعض نفوس السعداء تسهوا لان ايضاً الى اعلى مراتب الملائكة فترى الله باجلى ما يراه الملائكة الادنون بل المراد به ثلوث في المناسبة لان الملائكة الادنين ايضاً حاصلون على كل ما يجب ان يحصلوا عليه من كمال السعادة بخلاف نفوس القديسين المقارفة

### أفصل السادس

في ان السعادة هل تقتضي شيئاً من كالات البدن  
يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان سعادة الانسان الكاملة لا تقتضي شيئاً من كالات البدن لان كمال البدن خيرٌ جسماني وقد مر في مب ٢ ان السعادة ليست قائمة بالخيرات الجسمانية . فاذا لا تقتضي سعادة الانسان شيئاً من احوال البدن الكمالية

٢ وايضاً ان سعادة الانسان قائمة بروية الذات الالهية كما مر بيانه في مب ٣ و ٨ . والبدن لا دخل له في هذا الفعل كما تقدم في الفصل الانف . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً من احوال البدن

٣ وايضاً كلما كان العقل أكثر تحيداً عن البدن كان تعقله أكمل . والسعادة قائمة باكمل افعال العقل فيجب اذن ان تكون النفس مجردة عن البدن من كل وجه . فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً من الاحوال البدنية بوجه

لكن يعارض ذلك ان ثواب الفضيلة هو السعادة وعليه قوله في يو ١٣ : « فطوبى لكم اذا علمتم به » وقد وعد القديسون الاثابة لا بروية الله واللذة فقط بل بحسن حال البدن ايضاً في اش ٦٦ : ١٤ « تنظرون قسراً قلوبكم وتزهر عظامكم كالعشب » فالسعادة اذن تقتضي حسن حال البدن

والجواب ان يقال اذا اردنا الكلام على سعادة الانسان الممكن حصولها في هذه الحياة فواضح انه لا بد لها من حسن حال البدن لقيامها بفعل القضيّة الكاملة كما قال الفيلسوف في الخلفيات ك ا ب ٧ ولا يخفى ان مرض البدن قد يعوق الانسان عن كل فعل من افعال القضيّة . واما اذا اردنا الكلام على السعادة الكاملة فذهب بعض الى ان السعادة لا تقتضي حالاً من احوال البدن بل تقتضي بالاحرى مفارقة النفس للبدن بالكلية ومن ثم اورد اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٢٦ قول فرغوريوس « لا بد لسعادة النفس من مفارقتها كل جسم » الا ان هذا باطل لانه لما كان اتصال النفس بالبدن طبيعياً لم يمكن ان ينفي استكمالها كمالها الطبيعي فالحق اذن ان السعادة الكاملة من كل وجه تقتضي كمال حال البدن سابقاً ولاحقاً اما سابقاً فلما قال اوغسطينوس في شرح ترك ك ١٢ ب ٣٥ من انه « اذا كان البدن على حال يصسر ويستقل معها تديره على انه لحم فاسد يثقل النفس كان عائقاً للعقل عن رؤية السماء العظمى » ثم تخلص من ذلك الى ان قال « فمتى لم يبق هذا البدن حيوانياً بل صار روحانياً فانه يساوي الملائكة وما كان فيه من الثقل يستحيل الى مجده » . واما لاحقاً فلان سعادة النفس تفيض على البدن فيحصل هو ايضاً على كماله وعلى هذا قول اوغسطينوس في رسا ٦٦ الى ديوسقوروس « ان الله جعل للنفس من قوة الطبع ما تفيض به من سعادتها المتشابهة في الكمال على الطبيعة السافلة قوة عدم الفساد

اذ اوجب على الاول بان السعادة لا تقوم بالخير الجسماني على انه موضوعها الا انه يجوز ان يزيد في زخرفها او كمالها

وعلى الثاني بان البدن وان لم يكن له فائدة في الفعل العقلي الذي به ترى ذات الله الا انه يمكن ان يمنع منه ولذلك يقتضى كماله لئلا يمنع من ارتفاع العقل

وعلى الثالث بان كمال فعل العقل يقتضي التمرد عن هذا البدن الفاسد المثقل  
النفس لاعن البدن الروحاني الذي سيكون خاضعاً للروح بالكلية وسياتي الكلام  
على ذلك في القسم الثالث من كتابنا هذا

### الفصل السابع

في ان السعادة هل تقتضي خيرات خارجية

يُختص الى السابع بان يقال : يظهر ان السعادة تقتضي خيرات خارجية  
ايضاً لان ما يوعد به القديسون ثواباً لم يرجع الى السعادة وقد وعد القديسون  
خيرات خارجية كالمطعم والمشرّب والفني والملك في لوقا ٢٢ : ٣٠ « لتأكلوا  
وتشربوا على مائدتي في ملكوتي » وفي متى ٦ : ٢٠ « اكثروا لكم كوزاً في السماء »  
وفيه ٢٥ : ٣٤ « تعالوا يا مباركي ابي رثوا الملك » فالسعادة اذن تقتضي  
خيرات خارجية

٢ وايضاً ان السعادة حالة كاملة باجتماع الخيرات كلها كما قال بولسيوس .  
وبعض خيرات الإنسان خارجية ولو كانت حقيرة كما قال اوغسطينوس في  
كتاب الاختيار ٢ ب ١٩ « فالسعادة اذن تقتضيها ايضاً »  
٣ وايضاً قال الرب في متى ٥ : ١٢ « ان اجركم عظيم في السماوات » وكون  
شيء في السماء يدل على انه في مكان فالسعادة اذن تقتضي على الاقل مكاناً  
خارجياً

لكن يمارض ذلك قوله في مز ٢٤ : ٢ « ماذا لي في السماء وماذا ابتغيت منك  
على الارض » فكانه يقول لا ابتغي شيئاً سوى ما في قوله بعد ذلك « حسن لي  
الاتصال بالله » فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً خارجياً عن الله  
والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة المحكة في هذه العاجلة تقتضي الخيرات  
الخارجية لاعلى انها جزء من ماهية السعادة بل على انها آلات خادمة لها من

حيث هي فائقة بفعل الفضيلة كما في الخلقيات لك ١ ب ٧ لان الانسان يقتدر في هذه الدنيا الى ما يحتاج اليه البدن في فعل الفضيلة النظرية وفعل الفضيلة العملية ايضاً وهذه الفضيلة تقتضي ايضاً اموراً اخرى كثيرة لمزاولة افعالها . واما السعادة الكاملة القائمة برؤية الله فلا تقتضي هذه الخيرات بوجه من الوجوه . وتحقيق ذلك ان جميع هذه الخيرات الخارجة تُقتضى اما لقوام البدن الحيواني واما لبعض افعال نزاولها بالبدن الحيواني ملائمة للحياة الانسانية . وتلك السعادة الكاملة القائمة برؤية الله ستكون اما في النفس المفارقة البدن او في النفس المتصلة بالبدن لكن ليس بالبدن الحيواني بل بالبدن الروحاني فهي اذن لا تقتضي اصلاً هذه الخيرات الخارجة المخصوصة بالحياة الحيوانية . ولما كانت السعادة النظرية في هذه الحياة اقرب الى تلك السعادة الكاملة من السعادة العملية لكونها اشبه منها بالله كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٥ كانت لذلك اقل حاجة الى هذه الخيرات البدنية كما في الخلقيات لك ١٠ ب ٨

اذ اوجب على الاول بان جميع تلك المواعيد الجسمانية الواردة في الكتاب المقدس يجب حملها على المعنى المجازي لان من عادة الكتاب المقدس ايراد الروحانيات في صورة الجسمانيات « لتزني مما نعلمه الى تشوق ما نمجمله » كما قال غريغوريوس في خط ١١ على الانجيل كما يراد بالمطعم والمشرب لذة السعادة والغنى استغناء الانسان بالله عما سواه وبالملك رفعة الانسان الى درجة اتصاله بالله

وعلى الثاني بان هذه الخيرات الخادمة للحياة الحيوانية لا تلائم الحياة الروحانية القائمة بها السعادة الكاملة . ومع ذلك فتجتمع في تلك السعادة جميع الخيرات لان كل ما في هذه من الخير يستحصل عليه في مصدر الخيرات الاعظم وعلى الثالث بانه ليس المراد ان اجر القديسين في السموات الجسمية بل



المراد بالسموات سمو الخيرات الروحانية كما قال اوجسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ ب ٥. ومع ذلك فوجود القديسين في مكان جسمي اي في مجاه علين ليس لكونه ضرورياً للسعادة بل لما فيه من الملازمة وزيادة البها.

### الفصل الثامن

في ان السعادة هل تقتضي مجتمع الاصدقاء

يُنطَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الاصدقاء ليسوا ضروريين للسعادة فان السعادة المستقبلية كثيراً ما يعبر عنها في الكتاب بالهدى والمجد قائم باتصال خير الانسان بعلم الكثيرين. فالسعادة اذن تقتضي مجتمع الاصدقاء.

٢ وايضاً قال بولسيوس في سينيكا رسالته ٦ « ليس يلزم اخراج خيردون مجتمعة » والسعادة تقتضي اللذة. فهي اذن تقتضي مجتمع الاصدقاء.

٣ وايضاً ان المحبة تكمل في السعادة. والمحبة تشمل محبة الله والقريب. فيظهر اذن ان السعادة تقتضي مجتمع الاصدقاء.

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٧ « أُوتِيتُ كُلَّ خَيْرٍ مِمَّا » اي مع الحكمة الالهية القائمة بالتأمل في الله. فالسعادة اذن لا تقتضي شيئاً آخر

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على سعادة الحياة الحاضرة. فالسعيد يفتقر الى الاصدقاء كما قال الفيلسوف في الحقيقت ك ٩ ب ٩ و ١١ لكن للاستمتاع

بهم لاستغنائه بنفسه ولا لذة لحصول اللذة الكاملة له في فعل الفضيلة بل لفعل الخيري لكي يحسن اليهم او لكي يلتذ عندما يراهم يحسنون الى الغير او لكي

يساعدوه على الاحسان. فان الانسان يحتاج في الاحسان الى عضد الاصدقاء في افعال الحياة العملية وفي افعال الحياة النظرية. واما اذا اريد الكلام على

السعادة الكاملة التي ستكون في الوطن فليس مجتمع الاصدقاء ضرورياً للسعادة لحصول الانسان في الله على تمام كماله لكنه منية لحسن حالها وعليه قول

أوغسطينوس في شرح تك ٨ ب ٢٥ » ان سعادة الخليفة الرومانية ليس يستعان عليها الا من داخله بالابدية والحق ومحبة الخالق واما من خارج فاذا جازان يقيد فيها شيء . فربما كان ذلك امرأً واحداً فقط وهو ان يرى السعادة بعضهم بعضاً ويتهيجوا باجتاعهم

اذا اُجيب على الاول بان المجد الذي هو ذاتي للسعادة هو ما يحصل عليه الانسان عند الله لا عند الانسان

وعلى الثاني بان قول يوسبوس محمول على الخير الذي لا يستغنى به تمام الاستغناء وهذا لا محل له هنا لاستغناء الانسان بالله عن كل خير آخر

وعلى الثالث بان كمال المحبة انما هو ذاتي للسعادة من جهة محبة الله لا من جهة محبة القريب فلو لم يكن الأنفس واحدة متمتع بالله لكانت سعيدة وان لم يكن ثم قريب فحب على ان محبة القريب على فرض وجوده لازمة عن محبة الله الكاملة فتكون نسبة الصداقة الى السعادة الكاملة اشبه بنسبة المصاحب

### المبحث الخامس

#### في ادراك السعادة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ادراك السعادة والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل - ١ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة - ٢ هل يجوز تفاوت الناس في درجات السعادة - ٣ هل يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة - ٤ هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها - ٥ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة بقوة طبعه - ٦ هل يدرك الانسان السعادة بفعل خليفة اعلى - ٧ في ان قيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي شيئاً من افعال الانسان - ٨ هل يتوق كل انسان الى السعادة

### الفصل الأول

هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة

يُحطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لا يقدر ان يدرك السعادة

لانه كان الطبيعة النطقية اعلى من الطبيعة الحسية كذلك الطبيعة العقلية اعلى من النطقية كما يتضح من قول ديونيسيوس في مواضع كثيرة من كتاب الاسماء الالهية . والجماعات ذات الطبيعة الحسية فقط لا تقدر ان تدرك غاية الطبيعة النطقية . فكذا الانسان ذو الطبيعة النطقية لا يقدر ان يدرك غاية الطبيعة العقلية التي هي السعادة

٢ وايضاً ان السعادة الحقيقية قائمة برؤية الله التي هي حقيقة صرفة . ومن طابع الانسان ان يرى الحقيقة في الماديات ومن ثم فهو يعقل الصور المعقولة في الاشباح الخيالية كما في كتاب النفس ٣ م ٣٩ فهو اذن لا يقدر ان يدرك السعادة

٣ وايضاً ان السعادة قائمة بادراك الخير الاعلى . وليس يقدر احد ان يدرك الاعلى ما لم يجاوز الاوساط . واذا كانت الطبيعة الملكية واسطة بين الله والطبيعة الانسانية ويتعذر على الانسان مجاوزتها يظهر انه لا يقدر على ادراك السعادة لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣ : ١٢ « طوبى للرجل الذي تؤدبه يارب » والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة ادراك الخير الكامل فاذا كل من يقدر على ادراك الخير الكامل يقدر على ادراك السعادة . وكون الانسان قادراً على ادراك الخير الكامل يظهر من انه يقوى بعقله على تعقل الخير الكلي والكامل وبارادته على اشتهاه فهو اذن يقدر على ادراك السعادة . ويظهر ذلك ايضاً من ان الانسان يقدر على رؤية الذات الالهية كما مر في ١ م ١٢ ف او قد اسلفنا ان سعادة الانسان الكاملة قائمة بهذه الرؤية

اذاً اجيب على الاول بان مجاوزة الطبيعة النطقية للحسية ليست كجاوزة الطبيعة العقلية للنطقية فالطبيعة النطقية تتجاوز الحسية في موضوع الادراك لان الحس لا يقدر بوجه من الوجوه ان يدرك الكلي الذي يقدر النطق ان يدركه

والطبيعة العاقبة تجاوز الطبيعة في طريقة ادراك الحق المعقول لان الطبيعة العقلية تدرك الحق بالذاهة والطبيعة النطقية تدركه بالنظر والبحث كما يتضح مما مر في ق ١ مب ٧٩ ف ٨ ولنا كان ما يتعقله العقل يدركه النطق بنوع من الحركة وعلى هذا فالطبيعة النطقية تقوى على ادراك السعادة التي هي كمال الطبيعة العقلية لكن لا كما يدركها الملائكة فان الملائكة ادركوها حالاً بعد ابتداء حالتهم والناس انما يدركونها بالتدريج الزماني . واما الطبيعة الحسية فلا تستطيع الى هذه الغاية سبيلاً يوجه من الوجوه

وعلى الثاني بان من طبع الانسان في هذه العاجلة ان يدرك الحق المعقول بالصورة الخيالية لكن له بعد هذه العاجلة طريقة اخرى طبيعية في التعقل كما مر في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٩ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يجاوز الملائكة في رتبة الطبيعة اي ان يكون اعلى طبعاً منهم لكنه يستطيع ان يجاوزهم بفعل العقل متى عقل ان فوق الملائكة شيئاً يجعل الناس سعداء ومتى ادركه الانسان ادراكاً كاملاً صار سعيداً بسعادة كاملة

### الفصل الثاني

مل يجوز ان تتفاوت الناس في درجات السعادة

يُنحط إلى الثاني بان يقال : يظهر انه يتبع تفاوت الناس في درجات السعادة فان السعادة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ١٠ : ٢٠ اب ٩ وجميع اعمال الفضائل يترتب عليها ثواب متساو في متى ١٠ : ٢٠ ان جميع الذين عملوا في الكرم « اخذوا كل واحد ديناراً » لانهم اُثيبوا على السواء بالحياة الخالدة كما قال غريغوريوس في خط ١٩ على الانجيل . فاذاً لن يتفاوت الناس في درجات السعادة

٢ وايضاً ان السعادة هي الخير الاعظم . ويتمتع وجود شيء اعظم من الاعظم .  
فاذا يتمتع وجود سعادة اعظم من سعادة بعض الناس

٣ وايضاً ان السعادة يسكن عندها شوق الانسان من حيث هي الخير الكامل  
والكافي . وما دام الانسان قادراً على تحصيل خير فائت لا يسكن شوقه وان  
لم يكن ثمه خير فائت يمكن تحصيله امتنع ان يكون شيء آخر خيراً اعظم . فاذا  
اما لا يكون الانسان سعيداً او يتمتع وجود سعادة أخرى اعظم من سعادته

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٢٠: ١٤ « ان في بيت ابي منازل كثيرة » قال  
اوغسطينوس في مقا ٦٧ على يوحنا يراد بكثرة المنازل اختلاف مقامات الاستحقاق  
في الحياة الخالدة » والمقام الذي يُلب به في الحياة الخالدة هو السعادة بينما  
فالسعادة اذن درجات مختلفة وليس للجميع سعادة متساوية

والجواب بان يقال قد مر في ١ ف ٨ وب ٢ ف ٧ ان حقيقة السعادة  
تضمن امرين الفاية القصوى التي هي الخير الاعظم ونيل هذا الخير او التمتع به  
فباختبار الخير الذي هو موضوع السعادة وعلتها يتمتع التفاوت في درجات السعادة  
لان الخير الاعظم القائمة سعادة الناس بالتمتع به واحد وهو الله . واما باعتبار  
نيل هذا الخير او التمتع به فيحوز تفاوت الناس في السعادة لانه كما كان الانسان  
اكثر تمتعاً بهذا الخير كان اعظم سعادة وانما يعرض لبعض الناس ان يكون اتم  
تمتعاً بالله من بعضي من طريق كونه افضل استعداداً او تأهلاً للتمتع به وبهذا  
الاعتبار يحوز تفاوت الناس في السعادة

اذ اوجب على الاول بان وحدة الدينار تدل على وحدة السعادة من جهة الموضوع  
لكن اختلاف المنازل يدل على اختلاف السعادة بحسب اختلاف درجات التمتع  
وعلى الثاني بانه انما يقال ان السعادة هي الخير الاعظم من حيث هي احراز  
كامل للخير الاعظم اي تمتع كامل به

وعلى الثالث بأنه ليس يفوت سعيداً خيراً فيشتهيه لأحرازه الخير الغير المتناهي الذي هو خير كل خير كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٧ بل انما يتفاوت الناس في السعادة من جهة اشتراكهم في ذلك الخير . وزيادة خبرات أخر لا تزيد في السعادة ومن ثم قال اوغسطينوس في اعترافاته لك ٣ ب ٤ « من يعرفك وإياها (أي المخلوقات) فليس هو بها اسعد بل انما هو سعيد بك وحدك »

### الفصل الثالث

هل يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

يُخْتَلَفُ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن الحصول على السعادة في هذه الحياة ففي مز ١١٨ : ١ « طوبى للزكيا في الطريق للسائرين في شريعة الرب » . وهذا انما يحدث في هذه الحياة . فاذاً يجوز ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

٢ وايضاً ان المشاركة الناقصة في الخير الاعظم لا ترفع حقيقة السعادة والالم يكن في السعادة تفاوت . والناس يستطيعون في هذه الحياة ان يشتركوا في الخير الاعظم بمعرفة الله ومحبه ولو على وجه ناقص . فيجوز اذن ان يكون الانسان سعيداً في هذه الحياة

٣ وايضاً ما يجمع عليه الكل يستحيل ان يكون كاذباً بالكلية لان ما كان في الاكثر يظهر انه طبيعي والطبيعة لا تتخلف آثارها بالكلية . والاكثر يميلون السعادة في هذه الحياة كما يتضح من قوله في مز ١٤٣ : ١٥ « قالوا طوبى للشعب الذي له هذه » اي خبرات الحياة الحاضرة . فيجوز اذن ان يكون انسان سعيداً في هذه الحياة

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ١ « الانسان مولود المرأة قليل الايام كثير الشقاء » والسعادة لا تتجمع الشقاء . فيستحيل اذن ان يكون الانسان

سعيداً في هذه الحياة

والجواب ان يقال يجوز ان يحصل في هذه الحياة على شيء من المشاركة في السعادة لكن لا على السعادة الكاملة والحقيقة ويمكن اعتبار ذلك من وجهين اما اولاً فمن حقيقة السعادة بالاجمال لان السعادة من حيث هي الخير الكامل والكافي تنفي كل شر وتلا كل شوق وانتفاء كل شر في هذه الحياة مستحيل لخصوعها لشروط كثيرة يمتد اجتنابها كالجمل من جهة العقل والهوى الفاسد من جهة الشهوة والآلام الكثيرة من جهة البدن كما تتبع ذلك اوغسطينوس بتدقيق في مدينة الله ك ١٩ ب ٥ و ٨ وما بينهما. وكذا لا يمكن ان يتلئ الشوق الى الخير في هذه الحياة فان الانسان يتشوق طبعاً الى بقاء ما يحرمه من الخير. وخيرات هذه العاجلة زائلة لزوال نفس الحياة التي نشأتها طبعاً. ونريد بقاءها ابداً لان الانسان يهرب طبعاً من الموت. فاذا استجبل الحصول على السعادة في هذه الحياة. واما ثانياً فما تقوم به السعادة على وجه الخصوص وهو رؤية الذات الالهية التي تتعذر على الانسان في هذه الحياة كما مر بيانه في ق ١ م ١٢ ف ٢. ومن ذلك يتضح انه لا يمكن لاحد ان يدرك السعادة الحقيقية والكاملة في هذه الحياة

اذاً اوجب على الاول بان بعضاً يقال لهم سعداء في هذه الحياة اما لرجائهم ادراك السعادة في الحياة المستتلة كقولهم في رو ٨ : ٢٤ « بالرجاء خلصنا » او لما هم من بعض المشاركة في السعادة باعتبار تتمهم على نحو ما بالخير الاعظم وعلى الثاني بان نقصان المشاركة في السعادة يجوز ان يكون من جهتين اولاً من جهة موضوع السعادة بعدم رؤيته بذاته وهذا النقصان يرفع حقيقة السعادة الحقيقية وثانياً من جهة المشارك بادراكه موضوع السعادة وهو الله في ذاته ادراكاً ناقصاً بالنسبة الى كيفية تمتع الله بنفسه وهذا النقصان لا يرفع حقيقة

السعادة الحقيقية لان السعادة فعل كما مر في مب ٣ ف ٢ فتعتبر حقيقتها الحقيقية من الموضوع الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية لا من الفاعل وعلى الثالث بان الناس انما يعتبرون ان في هذه الحيوة نوعاً من السعادة لشبه ما بالسعادة الحقيقية وهكذا لا يخطئون بالكلية في اعتبارهم هذا

### ألفصل الرابع

هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها

يُنظَر الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن فقد السعادة لانها كمال وكل كمال فانما يحصل في المتكامل بحسب حاله . والانسان متغير في طبيعته فيظهر اذن انه يشترك في السعادة على نحو متغير وهكذا يظهر انه يمكن ان يفقد السعادة ٢ وايضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل الخاضع للارادة . والارادة تتعلق بالتقابلات . فيجوز اذن في ما يظهر عدولها عن الفعل القائمة به سعادة الانسان وهكذا يفقد الانسان السعادة

٣ وايضاً ان المنتهي بمحاذاي المبدأ . وسعادة الانسان لها مبدأ اذ لم يكن الانسان سعيداً دائماً . فيظهر اذن ان لها متنتى

لكن يمرض ذلك قوله في متى ٢٥ : ٤٦ عن الابرار « يذهبون الى الحياة الابدية » وقد مر في ف ٢ ان الحياة الابدية هي سعادة القديسين . وما كان ابدياً فليس يُفقد . فيستحيل اذن فقد السعادة

والجواب ان يقال اذا اريد الكلام على السعادة الناقصة الممكن ادراكها في هذه العاجلة فهذه يجوز فقدتها وهذا ظاهر في السعادة النظرية التي تُفقد اما بالنسبة الى اذا فسد العلم بمرض ما او ببعض الشواغل التي تشغل الانسان بالكلية عن النظر العقلي . وهو ظاهر ايضاً في السعادة العملية فان ارادنا لانسان



يمكن تبهرها بحيث تعدل عن الفضيلة القائمة السعادة أصالةً بفعلها وإذا بقيت  
الفضيلة سالمةً فالتقلبات الخارجة يجوز أن تشوش هذه السعادة من حيث تمنع  
كثيراً من أفعال الفضائل لكن لا يجوز أن تنقصها بالكلية إذ لا يزال فعل الفضيلة  
باقياً مادام الإنسان يحسن احتمال هذه المضادات وإذا كان يجوز فقد سعادة هذه  
الحياة وذلك منافٍ لحقيقة السعادة في ما يظهر قال الفيلسوف في الخلقيات  
لش ب ١٠ «ان بعضاً يكونون سعداء في هذه الحياة لا مطلقاً بل باعتبار كونهم  
بشراً» أي ذوي طبيعة معروضة للتغير - أما إذا كان الكلام على السعادة الكاملة  
الترقصة بعد هذه الحياة فيجب أن يعلم أن أوريجانوس قد شاع بعض الأفلاطونيين  
في ضلالهم فصار إلى أن الإنسان يجوز أن يشقى بعد السعادة القصوى إلا أن  
هذا بين البطلان من وجهين أما أولاً فمن اعتبار حقيقة السعادة بالأجل فإن  
السعادة لكونها الخير الكامل والكافي يجب أن يسكن عندها شوق الإنسان وتنتفي  
كل شر. والإنسان يشوق طبعاً إلى أن يحفظ الخير الذي أحرزه وأن يأمن فقده  
والأولاه الغم بالضرورة من خوف فقده أو من المتيقن فقده فلا بد إذن للسعادة  
الحقيقية أن يعتقد الإنسان يقيناً أنه لن يفقد الخير الذي أحرزه فإن كان اعتقاده  
هذا صادقاً يلزم أنه لن يفقد السعادة أصلاً وإن كان كاذباً فبحرٍ كذب اعتقاده  
شر لأن الكذب شر للعقل كما أن الصدق خير له على ما في الخلقيات لش ب ٢  
وإذا كان فيه شر فقل يكون سعيداً حقيقة. وأما ثانياً فمن اعتبار حقيقة السعادة  
بوجه الخصوص فقد أوضحنا في مب ٣ ف ٨ أن سعادة الإنسان الكاملة قائمة  
برؤية ذات الإلهية ومن يرى ذات الإلهية فيستحيل أن يرغب عن رؤيتها  
لأن كل خير يحمره الإنسان ويغيب في تركه فهو ما غير كافٍ ويكتفى بدلاً منه  
خيراً آخر أسمى أو يصاحبه مكروه يحمل صاحبه على سآمته. ورؤية ذات الإلهية  
تملأ النفس من جميع الخيرات إذ توردها ينبوع كل خيرية. وعليه قوله في مز

١٥: ١٦ «سأشبع حين يجلي مجدك» وفي حك ١١: ٧ «أوتيت كل صنف من الخير معها» أي مع رؤية الحكمة بالعقل وهي أيضاً لا يصاحبها مكروه فقد قيل عن رؤية الحكمة بالعقل في حك ١٦: ٨ «ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة معها غمة» فيتضح إذن من ذلك أن السعيد لا يقدر بارادته على ترك السعادة. وهو أيضاً لا يقدر أن يفقدها بانتزاع الله إياها لأن انتزاعها قصاص والله الحاكم العدل لا يمكن أن يقضي بهذا الانتزاع اللذنب ومن يرى ذات الله يتمتع عليه اقتراف الذنب لأن رؤية الذات الإلهية تستلزم بالضرورة استقامة الإرادة كما مرّ يانه في مبدء فء وكذا أيضاً لا يمكن أن ينتزعها منه فاعل آخر لأن العقل المتصل بالله متعالٍ على سائر الأشياء وليس في قدرة فاعلٍ آخر أن يفصله عنه. فيستحيل إذن أن ينتقل الإنسان بتعاقب الأزمنة من السعادة إلى الشقاوة وبالعكس لأن تعاقب الأزمنة لا يمكن أن يرد إلا على ما ينحصر للزمان والحركة

إذاً اجب على الأول بأن السعادة كمالٌ متناهٍ في التمام ينضم السعيد من كل نقص. ولذلك تحصل لصاحبها على وجه ثابت وذلك بفعل القدرة الإلهية التي ترفع الإنسان إلى المشاركة في الأبدية المجاوزة كل تغير وعلى الثاني بأن الإرادة إنما تعلق بالتقابلات في ما يتجه إلى النهاية. وأما الغاية القصوى فإنها تتوجه إليها بالضرورة الطبيعية وهذا ظاهر من أن الإنسان لا يقدر أن لا يريد أن يكون سعيداً

وعلى الثالث بأن للسعادة مبدأً بسبب حالة المشارك وليس لها منتهى بسبب حالة الخير القائمة بالسعادة بالمشاركة فيه فإذا سبب مبدئها غيرٌ وسبب عدم منتهائها غيرٌ

### ألفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

يُخفى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الانسان يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه لان الطبيعة لا تحرم امرأ ضرورياً وليس شيء ضرورياً للانسان مثل ما به يدرك الغاية القصوى. فالطبيعة البشرية اذن لا تحرم ذلك فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

٢ وايضاً بما ان الانسان اثرف من المخلوقات الغير الناطقة يظهر انه اكثى منها لحاجته. والمخلوقات الغير الناطقة تقدر ان تدرك غاياتها بقوة طبعها. فأولى اذن ان يقدر الانسان على ادراك السعادة بقوة طبعه

٣ وايضاً ان السعادة فعلٌ كاملٌ كما قال الفيلسوف في المخلوقات ك٣ب٧ والذي يتدنى الشيء فهو يكمله فإذا لما كُن الفعل الناقص الذي هو بمنزلة مبدأ في افعال الانسان خاضعاً لقدرة الانسان الطبيعة التي هو بهاربٌ افعالها يظهر انه يقدر بقوته الطبيعية ان يبلغ الفعل الكامل الذي هو السعادة

لكن يعارض ذلك ان المبدأ الطبيعي لافعال الانسان هو العقل والارادة. والسعادة القصوى المعدة للقدسين هي فوق عقل الانسان وارادته فقد قال الرسول في ا كور ٢ : ٩ «لم تر عينٌ ولم تسمع اذنٌ ولم يخطر على قلب بشرٍ ما اعدّه الله للذين يحبونه» فالانسان اذن يقدر ان يدرك السعادة بقوة طبعه

والجواب ان يقال ان السعادة الناقصة الممكن حصولها في هذه العاجلة يقدر الانسان ان يدركها بقوة طبعه كما يقدر بقوة طبعه على تحصيل القضية القائمة هذه السعادة بفعلها وسياً في الكلام على ذلك في مب ٦٣. واما سعادة الانسان الكاملة فتقائمة بروؤية الذات الالهية كما مر في مب ٣ف ٨. ورؤية الله بذاته هي فوق طبيعة الانسان بل فوق طبيعة كل مخلوق ايضاً كما مر بيانه في ١ مب ١٢ ف

٤ لان ادراك المخلوقات الطبيعي انما هو بحسب حال جوهرها قال في كتاب  
العلل قض ٨ ان العقل « يدرك ما فوقه وما دونه بحسب حال جوهره » وكل  
ادراك بحسب حال الجوهر المخلوق قاصر عن رؤية النيات الالهية المجاوزة كل  
جوهر مخلوق مجاوزة غير متناهية فاذا لا الانسان ولا غيره من المخلوقات يقدر  
ان يدرك السعادة القصوى بقوة طبعه

اذا اوجب على الاول بان الطبيعة كما لم تحرم الانسان ضروريا بعدم  
جهلها له سلاحا وكساء كما لساير الحيوانات اذ قد جعلت له العقل واليد  
الذين يقدر بهما على تحصيل ذلك كذلك لم تحرمه ضروريا بعدم تركيبها  
فيه مبدأ يقدر به على ادراك السعادة لان ذلك مستحيل فحي قد جعلت  
له الاختيار الذي يقدر به ان يتوجه الى الله القائمة به سعاده لان ما  
نستطيعه بواسطة الاصدقاء نستطيعه على تحريم ما يافئنا » كما قال الفيلسوف  
في الخلقيات ك ٣ ب ٣

وعلى الثاني بان الطبيعة القادرة على ادراك الخير الكامل ولو احتاجت في ادراكه  
الى مساعدة خارجية اشرف من الطبيعة التي لا تقوى على ادراكه بل انما تدرك  
خيرا ناقصا وان لم تقتصر في ادراكه الى مساعدة خارجية كما قال الفيلسوف في  
كتاب السماء ٢ م ٦ و ٦٦ وما بينهما كما ان من كان مستعدا للصحة وقادر على  
ادراك الصحة الكاملة بمساعدة الدواء افضل ممن لا يقدر الا على ادراك صحة ناقصة  
دون مساعدة الدواء ولهذا كانت الخليفة الناطقة القادرة على ادراك خير السعادة  
الكامل بالامداد الالهي اكمل من الخليفة الغير الناطقة التي لا قيل لها بهذا الخير  
لكما تدرك بقوة طبعها خيرا ناقصا

وعلى الثالث بانه متى كان الناقص والكامل من نوع واحد جاز صدورهما  
عن قوة واحدة واما اذا كانا من نوعين مختلفين فليس ذلك ضروريا اذ ليس كل

ما يقدر ان يؤثر استعداد المادة يقدر ان يؤثر الكمال الاقصى . والفعل الناقص  
الخاضع لقدرة الانسان الطبيعية مغاير في النوع لذلك الفعل الكامل الذي  
هو سعادة الانسان لان الفعل يستمد حقيقته النوعية من الموضوع . فالاعتراض  
اذن غير ناهض .

### الفصل السادس

في ان الانسان هل يدرك السعادة بفعل خلقه اعلى  
يُخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان يجوز ان يصير سعيداً بفعل  
خليقة اعلى اي بفعل الملاك فان في الكائنات نسبتين احدهما نسبة اجزاء الكون  
بعضها الى بعض والاخرى نسبة الكون كله الى الخير الذي هو خارج عنه  
والنسبة الثانية غاية للأولى كما في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ كما ان نسبة العسكر  
كله الى القائد غاية لنسبة اجزاء العسكر بعضها الى بعض . ونسبة اجزاء الكون  
بعضها الى بعض . تعتبر بحسب فعل المخلوقات العالية في المخلوقات السافلة كما  
مر في ق ١ م ٢١ ف ١ والسعادة قائمة بنسبة الانسان الى الخير الخارج  
عن الكون وهو الله . فاذا انا يصير الانسان سعيداً بفعل خلقه اعلى فيه اي  
بفعل الملاك

٢ وايضاً ما كان على حاله بالقوة فيجوز اخراجه الى الفعل بما هو على تلك الحال  
بالتعل كما ان الحار بالقوة يصير حاراً بالتعل بما هو حار بالتعل . والانسان سعيد  
بالقوة . فيجوز اذن ان يصير سعيداً بالتعل بالملاك الذي هو سعيد بالتعل  
٣ وايضاً ان السعادة قائمة بفعل العقل كما مر في م ٣ ف ٤ . والملاك قادر  
على اثارة عقل الانسان كما تقدم في ق ١ م ١١١ ف ١ . فهو اذن قادر ان  
يجعل الانسان سعيداً .

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ١٢ « الرب يزقي النعمة والمجد »

والجواب ان يقال لما كانت كل خليفة خاضعة لشرائع الطبيعة من حيث هي ذات قدرة محدودة وقدر محدود كان ما يفوق الطبيعة المخلوقة متعذراً على قدرة شيء من المخلوقات ولذا اذا وجب حدوث شيء فوق الطبيعة حدث عن الله مباشرة كبعث الميت وابراء الائمة ونحوها وقد اسلفنا في الفصل الآنف ان السعادة خير فائق للطبيعة المخلوقة فيستحيل اذن ايلائها بفعل شيء من المخلوقات وانما يصير الانسان سعيداً بفعل الله وحده هذا اذا كان كلامنا على السعادة الكاملة . واما السعادة الناقصة فحكمها حكم الفضيلة القائمة بفعلها اذا اوجب على الاول بانه كثيراً ما يعرض في القوى الفعلية المترتبة ان الاتصال الى الغاية القصوى يكون الى التوبة العالية والقوى السافلة تساعد على ادراك تلك الغاية القصوى بالتيئة كما ان استعمال السفينة الذي هو غاية السفانة انما هو الى الملاحة التي هي اعلى من السفانة فكذا الانسان في ترتب الكون يساعد من الملائكة على ادراك الغاية القصوى من جهة بعض السوابق التي ينهأ بها لادراكها . واما الغاية القصوى فانما يدركها بفعل الفاعل الأول الذي هو الله

وعلى الثاني بانه متى وجدت صورة بالفعل في شيء وجوداً كاملاً وطبيعياً جاز ان تكون مبدأ للتأثير في آخر كما يسخن الحار بالحرارة لكن اذا وجدت في شيء وجوداً ناقصاً وغير طبيعي لم يميز ان تكون مبدأ لاشراك غيرها في نفسها كما ان اشتداد اللون في الحدة لا يستطيع تأثير الياض في آخر . والاشياء المستترة او المتسخنة لا تستطيع كلها ان تيرولسخن غيرها والا لتسلسلت الانارة والتسخين الى غير النهاية . ونور المجد الذي به يرى الله موجود في الله على وجه كامل وطبيعي وفي كل من المخلوقات على نحو ناقص وتشيهي او بالمشركة . فاذا لانقدر خليفة سعيدة ان تشرك غيرها في سعادتها

وعلى الثالث بان الملاك السيد انما ينير عقل الانسان او الملاك الادنى ايضا من جهة بعض حقائق الاعمال الالهية لا من جهة رؤية الذات الالهية كما مر في ق ١ م ١٠٦ ف ١ لان هذه الرؤية يستتير فيها الجميع من الله مباشرة

### الفصل السابع

في ان نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي اعمالا سالحة

يُخْطَى الى السابع بان يقال : يظهر ان نيل الانسان السعادة من الله لا يقتضي اعمالا سالحة من قبله لان الله لكونه فاعلا ذا قدرة غير متناهية لا يقتضي في فعله مادة سابقة او استعدادا سابقا في المادة بل يقدر ان يصدر الكل دفعة واحدة . واعمال الانسان لا تقتضيها سعادته على انها علة مؤثرة لما كما مر في الفصل الآنف بل على انها استعدادات لها فقط . فاذا انما الذي لا يقتضي في فعله استعدادات سابقة

يولي السعادة دون اعمال سالحة

٢ وايضا كما ان الله هو صانع السعادة مباشرة كذلك قد ابداع الطبيعة مباشرة وهو في اول ابداع الطبيعة اصدر المخلوقات دون سابق استعداد او فعل من جهة الخليفة فهو قد ابداع كلا منها دفعة واحدة كاملا في نوعه . فيظهر اذن انه يولي الانسان السعادة دون اعمال سابقة

٣ وايضا قال الرسول في رو ٤ « طوبى للانسان الذي يحسب له الله بربا بدون اعمال » فاذا نيل الانسان السعادة لا يقتضي اعمالا

لكن يمرض ذلك قوله في يو ١٣ : ١٧ « اذا عرفتم هذا فالطوبى لكم اذا عملتم به » فاذا انما ندرك السعادة بالعمل

والجواب ان يقال لا بد للسعادة من استقامة الارادة كما مر في م ٤ ف ٤ لان استقامة الارادة انما هي توجيه الواجب نحو الغاية القصوى وهي ضرورية لادراك الغاية القصوى ضرورة ما يجب من استعداد المهيول لقبول الصورة الا ان

هذا لا يستدل منه على وجوب كون سعادة الانسان مسبوقة بشيء من اعماله  
ففي قدرة الله ان يجعل الارادة مستقيمة الميل نحو الغاية ومدركة لها مما كما قد  
بيئي المادة ويفيض عليها الصورة معاً لكن ترتيب الحكمة الالهية يقتضي عدم  
حدوث ذلك ففي كتاب التسماء ٦٢م وما يليه ان « الاشياء التي من شأنها ان  
تجصل على الخير الكامل بعضها يحصل عليه بدون حركة وبعضها بحركة واحدة  
وبعضها بحركات متكررة والحصول عليه بدون حركة انما هو شأن من يحصل عليه  
بالطبع » والحصول على السعادة بالطبع انما هو شأن الله وحده فاذا من شأنه وحده  
ان لا يتحرك الى السعادة بفعل سابق ولما كانت السعادة فوق كل طبيعة مخلوقة  
لم يكن لخليقة محضة ان تدركها بدون حركة فعل تنوجه بها اليها الا ان الملاك  
لكونه اعلى طبعاً من الانسان قضت الحكمة الالهية ان يدركها بحركة فعل ثوابي  
واحدة كما مرّ بيانه في ق ١مب ٦٢ ف ٥ واما الناس فيدركونها بحركات متكررة  
من الافعال يقال لما استحقاقات الثواب وعلى هذا فالسعادة هي ثواب افعال  
الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك اب ١٠٩  
اذ اوجب على الاول بان فعل الانسان لا يقتضي لادراك السعادة بسبب  
قصور القدرة الالهية المؤثرة السعادة بل رعاية لنظام الكائنات  
وعلى الثاني بان الله اصدر المخلوقات الأولى كاملة دفعة واحدة بدون سابقة  
استعداد او عمل آخر من قبل الخليقة لانه ابداع الافراد الأول من الانواع  
بحيث تنتشرها الطبيعة في اخلافها وكذا ايضاً لما كان المسيح الذي هو الثوانسان  
هو مصدر السعادة الى الآخرين بكون الرسول في عبر ١٠: ٢ « الذي ورد الى المجد  
ابناء كثيرين » حصلت نفسه على السعادة حال تصوّره في الحشّي دون فعل  
ثوابي سابق وهذا قد انفرد به وحده لان الاطفال المعمدين وان لم يكن  
لهم استحقاقات خاصة تناقض عليهم استحقاقات المسيح لانهم صاروا بالمعمودية



اعضاء للسبح

وعلى الثالث بان كلام الرسول على سعادة الرجال التي تدرك بالهمة المبررة وهي لا تؤتى لاعمال سابقة اذ ليست متضمنة حقيقة متعنى الحركة كالسعادة بل هي مبدأ الحركة التي بها يتوجه نحو السعادة

### الفصل الثامن

هل يتوق كل انسان الى السعادة

يُختل إلى الثامن بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة اذ ليس احدٌ يقدر ان يتوق الى ما يجمله لان الخبر المدرك هو موضوع الشهوة كما في كتاب النفس م ٣ و ٣٩ و ٣٤ وكثيرون يجهلون ماهية السعادة بدليل ان بعضاً جعلوا السعادة في لذات البدن وآخرين في فضائل النفس وغيرهم في غير ذلك كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ فاذاً ليس يتوق الجميع

الى السعادة

٢ وايضاً ان ماهية السعادة قائمة بروية القات الالهية كما مر في م ٣ ف ٨ وبعض الناس يرون ان رؤية الانسان للذات الالهية مستحيلة فلا يتوقون اليها فاذاً ليس جميع الناس يتوقون الى السعادة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٥ « السعيد من احرز كل ما يريد وهو لا يريد شيئاً » وليست ارادة الجميع كذلك فن الناس من يريد بعض الشرور ويريد مع ذلك ان يردها فاذاً ليس الجميع يريدون السعادة لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٣ « لو قال المثل انتم كلكم تريدون ان تكونوا سعداء ولا تريدون ان تكونوا اشقياء لقال ما استجبه كل في ارادته » فاذاً كل انسان يريد ان يكون سعيداً والجواب ان يقال يجوز اعتبار السعادة على نحوين اولاً من جهة حقيقتها

العامة وبهذا الاعتبار كل انسان يريد السعادة بالضرورة لان حقيقتها العامة هي كونها الخير الكامل كما مر في ف ٣ ومب ١ ف ٧٥٠ ولما كان الخير هو موضوع الارادة كان الخير الكامل للانسان ما يشبع ارادته من كل وجه فكان اشتها السعادة هو اشتها اشباع الارادة وهذا يريد به كل انسان. وثانياً من جهة حقيقتها الخاصة اي من جهة ما تقوم به السعادة وبهذا الاعتبار ليس الجميع يعلمون السعادة اذ لا يعلمون ما تصدق عليه حقيقتها العامة فاذا ليس يريد بها الجميع بهذا الاعتبار

وبذلك يضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بانه لما كانت الارادة تابعة لادراك العقل فكما يمرض ان يكون شيء واحداً بالذات ومختلفاً بالاعتبار كذلك يمرض ان يكون شيء واحداً بالذات لكنه يشتهي باعتبار ولا يشتهي باعتبار آخر والسعادة يجوز اعتبارها من جهة كونها خيراً غائياً وكاملاً وهو حقيقتها العامة وبهذا الاعتبار تنزع اليها الارادة طبعاً وضرورة كما تقدم في جرم الفصل ومب ١ ف ٥ ويجوز اعتبارها ايضاً من جهات اخرى خاصة اي اما من جهة الفعل او من جهة القوة الفاعلة او من جهة الموضوع وبهذا الاعتبار لا تنزع اليها الارادة بالضرورة

وعلى الثالث بان هذا التعريف الذي وضعه بعضهم للسعادة بقولهم «السعيد من احرز كل ما يريد» او «هو من يحصل له كل ما يشتهي» صحيح وجامع باعتبار وقاصر باعتبار آخر فان كان المراد به كل ما يريد الانسان بالشوق الطبيعي مطلقاً فلا شك ان من يحوز كل ما يريد به فهو سعيد اذ ليس يشتهي شهوة الانسان الطبيعية سوى الخير الكامل الذي هو السعادة وان كان المراد به ما يريد به الانسان بحسب ادراك عقله فربما كان احراز الانسان اشياء يريد بها لا يرجع الى سعادته بل الى شقاوته من حيث ان تلك الاشياء المحرزة تعوقه عن

احراز كل ما يريد طبعاً كما ان العقل ايضاً قد يعتبر حقاً ما يعوقه عن ادراك الحق ولاجل هذا زاد اوجسطينوس على كمال السعادة قوله «وهو لا يريد شراً» وان كان ما قبله وهو قوله «النعبد من احراز كل ما يريد» ترفيقاً جامعاً بنفسه لوالأحسن اعتباره

### المبحث السادس

#### في الارادي وغير الارادي - وفيه ثمانية فصول

لما كان لا يُتَلَقَّ الى السعادة الا ببعض الافعال وجب من ثم النظر في الافعال الانسانية لنتم اي الافعال يفضي بالانسان الى السعادة وبها يحول دونها وبما كانت الافعال تتعلق بالانفراد كانت كمال كل علم عملي بالنظر الجزئي فاذا اذ كان موضوع البحث الادبي هو الافعال الانسانية وجب ان يُنظر فيها أولاً بوجه العموم وثانياً بوجه الخصوص. اما بالعموم فيُنظر أولاً في الافعال الانسانية وثانياً في مبادئها. والافعال الانسانية منها ما هو خاص بالانسان ومنها ما هو مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات وبما كانت السعادة خيراً خاصاً بالانسان كانت الافعال الخاصة بالانسان اقرب نسبة الى السعادة من الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات فاذا ينبغي النظر أولاً في الافعال الخاصة بالانسان ثم في الافعال المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات التي يقال لها اتصالات تشابه اما الاول فمدار البحث فيه على امرين الاول حالة الافعال الانسانية والثاني تفصيلها. ولان الافعال الانسانية لا تُطلق حقيقة الاعلى الافعال الارادية من حيث ان الارادة هي الشوق الطغي الخالص بالانسان يجب النظر في الافعال من حيث هي ارادية فيُنظر اذن أولاً في الارادي وغير الارادي بالاجمال وثانياً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة عن نفس الارادة اي حاصلة عنها دون توسط وثالثاً في الافعال التي هي ارادية بمعنى انها صادرة بامر الارادة اي حاصلة عنها بواسطة قوى اخرى واذا كانت للافعال الارادية ظروف يحكم عليها باعتبارها ينبغي النظر أولاً في الارادي وغير الارادي ثم في ظروف

الاتمال التي يوجد فيها 'ارادي وغير الارادي'. اما الاول فائتحت فيه بدور على ثنائي مسائل - ١ في ان الاندال الانسانية هل يوجد فيها ارادي - ٢ هل يوجد ارادي في الحيوانات اجم - ٣ هل يمكن وجود الارادي دون فعل - ٤ هل يمكن قسر الارادة - ٥ في ان القسر هل يؤثر غير الارادي - ٦ هل يؤثر 'خوف' - ٧ هل يؤثر الشهوة - ٨ هل يؤثر الجمل

### القصل الأول

في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادي

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الافعال الانسانية ارادي لان الارادي ما كان مبدؤه في نفسه كما يتضح من قول غريغوريوس النيصي في كتاب ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣١ وارسطو في الحلقيات ك ٣ ب ١. ومبدأ الافعال الانسانية ليس في نفس الانسان بل خارجاً عنه لان شهوة الانسان تتحرك الى الفعل من المشتى وهو خارج عن الانسان وبمثابة محرك غير متحرك كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤. فاذا ليس في الافعال الانسانية ارادي

٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعات ك ٨ م ٢٨ ان ليس يوجد في الحيوانات فعل جديد الا وهو مسبوق بحركة اخرى خارجية. وجميع افعال الانسان جديدة اذ ليس شيء من افعاله ازيلاً. فاذاً مبدأ جميع الافعال الانسانية خارج عن الانسان. فاذاً ليس فيها ارادي

٣ وايضاً من يفعل باختياره يقدزان بفعل نفسه وهذا لا يصح في الانسان ففي يو ١٥ : ٥٥ بدوني لانتطيعون ان تعملوا شيئا فاذاً ليس في الافعال الانسانية ارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣٤ الارادي فعل

نظقي» والافعال الانسانية افعال نطائية . فاذا يوجد فيها ارادي  
والجواب ان يقال لا بد ان يكون في الافعال الانسانية ارادي وتحقق ذلك  
ان لبعض الافعال او الحركات مبدأ في نفس الفاعل او في نفس ما يتحرك ولبعضها  
مبدأ خارجاً عنه فان الحجر متى تحرك صفداً كان مبدأ هذه الحركة خارجاً عن  
الحجر ومتى تحرك سفلأ كان مبدأ هذه الحركة في نفس الحجر ومن الاشياء  
المتحركة من مبدأ داخلي ما يحرك نفسه ومنها ما لا يحرك نفسه لانه لما كان كل فاعل  
او متحرك يفعل او يتحرك لغاية كما مر في مب ١ ف ا كان ما يتحرك تحركاً كاملاً  
من مبدأ داخلي هو ما فيه مبدأ داخلي ليس ليتحرك فقط بل ليتحرك الى الغاية  
وحدوث شي لغاية يقتضي معرفة الغاية بوجه ما فاذا كل ما يفعل او يتحرك من مبدأ  
داخلي فان كان عالماً بالغاية نوعاً من العلم فهو حاصل في نفسه على مبدأ فعله  
ليس ليفعل فقط بل ليفعل لغاية ايضاً وان لم يكن عالماً بالغاية اصلاً فهو وان  
كان حاصلأ في نفسه على مبدأ الفعل او الحركة ليس حاصلأ في نفسه على مبدأ  
الفعل او التحرك لغاية بل ذلك حاصل له من آخر يلقى فيه مبدأ الحركة نحو  
الغاية فاذا ليس يطلق على مثل هذا انه يحرك نفسه بل انه يتحرك من غيره واما ما  
يعلم الغاية فيطلق عليه انه يحرك نفسه لان له في نفسه مبدأ ليس ليفعل فقط  
بل ليفعل لغاية ايضاً ولذا لما كان كلا الامرين فيه اي فعله وفعله لغاية صادرين  
عن مبدأ داخلي يقال لحركته وافعاله ارادية . على ان اسم الارادي يدل على  
كون الحركة والفعل صادرين عن ميل المتحرك والفاعل ومن ثم فالارادي على  
ما عرّفه ارسطو وغريغوريوس النيصي ليس « ما كان مبدؤه داخلياً » فقط بل  
مع قيد « العلم » ايضاً فاذا لما كان الانسان بالاختص يدرك غاية فعله ويحرك  
نفسه كن الارادي موجوداً بالاختص في افعاله  
اذ اوجب على الاول بان ليس كل مبدأ مبدأ أول فاذا وان كان من

حقيقة الارادي ان يكون مبدؤه داخلياً لا يتافيا مع ذلك كون مبدئه الداخلي صادراً او متحركاً عن مبدأ خارجي اذ ليس من حقيقته ان يكون مبدؤه الداخلي هو المبدأ الاول . ومع ذلك يجب ان يعلم انه قد يعرض ان يكون مبدأ الحركة أول في جنس لا مطلقاً كما ان الجرم السماوي هو الغير الاول في جنس المتغيرات لكنه ليس بالحرك الاول مطلقاً بل انه يتحرك بالحركة المكانية من محرك اعلى فكنا اذن المبدأ الداخلي للفعل الارادي وهو القوة المدركة والشوقية مبدأ اول في جنس الحركة الشوقية وان كن باعتبار غير ذلك من انواع الحركة يتحرك من شيء خارجي

وعلى الثاني بان حركة الحيوان الجديدة انما تكون مسبقة بحركة خارجية من وجهين احدهما من حيث ان حالة الحيوان تستحضر بالحركة الخارجية محسوساً يحرك الشهوة بتصوره كما اذا رأى الاسد آيلاً مقترناً بحركته ياخذ ان يتحرك نحوه والثاني من حيث ان جسم الحيوان ياخذ ان يتأثر على نحو ما تأثرنا طبيعياً بالحركة الخارجية كما يتأثر بالبرودة او الحرارة ومتى تأثر الجسم بحركة جسم خارجي تأثر ايضاً بالعرض الشوق الحسي الذي هو قوة ذات آلة جسمية كما اذا حصل عن تغير الجسم بنحو ما تحرك الشوق الى اشتها شيء . وعلى ان هذا ليس منافياً لحقيقة الارادي كما مر قريباً لان هذه الحركات الصادرة عن جسم خارجي من جنس آخر

وعلى الثالث بان الله يحرك الانسان الى الفعل لا يعرضه الشيء المشتغى على حسه او بتأثيره في بدنه فقط بل بتحريكه ارادته ايضاً لان جميع حركات الارادة والطبيعة صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول وكما لا يتافى حقيقة الطبيعة كون حركتها صادرة عن الله باعتبار كونه المحرك الاول من حيث ان الطبيعة الله الله المحرك كذلك لا يتافى حقيقة الفعل الارادي كونه صادراً عن الله من حيث ان

الارادة تُحرك منه تعالى الا ان من حقيقة الحركة الطبيعية والارادية ان تكون صادرة عن مبدأ داخلي.

### الفصل الثاني

في الله هل يوجد ارادي في الحيوانات العجم

يُخفى الى الثاني ان ليس في الحيوانات العجم ارادي لان الارادي مشتق من الارادة ولكون محل الارادة هو النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ يتمتع وجودها في الحيوانات العجم. فكذا اذا ليس يوجد فيها ارادي

٢ وايضاً انما يقال للانسان رب افعاله باعتبار كون الافعال الانسانية ارادية. والحيوانات العجم ليست ربة افعالها لانها لا تفعل بل تفعل بالاحرى كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٧. فلذا ليس في الحيوانات العجم ارادي ٣ وايضاً قال الدمشقي في الكتاب المذكور ب ٢٤ ا « الافعال الارادية يترتب عليها المدح او الذم » وافعال الحيوانات العجم لا تستحق مدحاً او ذماً. فلذا ليس فيها ارادي

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك ٣ ب ١ « يشترك الاطفال والحيوانات العجم في الارادي » وبمثله قال غريغوريوس النيسى في كتاب ولادة الانسان ب ٣٢ والدمشقي في الموضع المتقدم ذكره

والجواب ان يقال ان حقيقة الارادي تقتضي كون مبدأ الفعل داخلياً مع ادراك الغاية على نحو ما كما تقدم في الفصل الانف. وادراك الغاية على ضربين تام ونقص فالتام متى لم يتصور انشي الذي هو غاية فقط بل متى أدركت ايضاً حقيقة الغاية والمناسبة بينها وبين الفعل المتوجه اليها وهذا الضرب من ادراك الغاية خاص بالطبيعة الناطقة. والناقص قائم بتصور الغاية فقط دون ادراك حقيقتها والمناسبة بينها وبين الفعل وهذا الضرب من الادراك يحصل عند

الحيوانات العجم بالحس والأعشار الطبيعي . فادراك الغاية الكامل يلحقه الارادي الكامل بمعنى ان من يتصور الغاية و يتروى فيها وفي ما اليها يجوز له ان يتحرك اليها او لا يتحرك و ادراكها الناقص يلحقه الارادي الناقص بمعنى ان متصور الغاية ليس يتروى فيها بل يتحرك اليها حالاً ومن ثمه كان الارادي الكامل خاصاً بالطبيعة الناطقة والارادي الناقص حاصلًا في الحيوانات العجم ايضاً

اذًا اجب على الاول بان معنى الارادة الشهوة النطقية فيمتنع وجودها في ما خلا عن النطق . واما الارادي فانه مشتق من الارادة ويجوز اطلاقه توسعاً على ما يتفطن شيئاً من شبه الارادة وبهذا المعنى يُعمل في الحيوانات العجم من حيث انها تتحرك الى الغاية بضرب من الادراك

وعلى الثاني بان الانسان انما هورث فعله من حيث يتروى في افعاله لان الارادة انما تملق قدرتها بطرفي الفعل من حيث ان العقل المتروى يتعلق بالتقابلات . وليس الارادي بهذا المعنى موجوداً في الحيوانات العجم كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المدح والقدح انما يلحقان الارادي باعتبار حقيقته الكاملة التي لا وجود لها في الحيوانات العجم

### الفصل الثالث

هل يمكن وجود الارادي دون فعل

يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع وجود الارادي دون فعل اذ انما يقال ارادي لما يصدر عن الارادة . وليس يمكن صدور شيء عن الارادة الا بفعل ما ولو فعل الارادة نفسها . فاذًا يمتنع وجود الارادي دون فعل . وايضاً كما انه بفعل الارادة يقال لذي الارادة انه يريد كذلك بعدم فعلها يقال انه لا يريد . وعدم الارادة يؤثر غير الارادي المقابل للارادي . فاذًا



يُمتنع وجود الارادي عند عدم فعل الارادة  
 ٣ وايضاً ان الادراك من حقيقة الارادي كما تقدم في الفصل الآنف . وانما  
 يحصل الادراك بفعل ما . فاذا تمتنع وجود الارادي دون فعله  
 لكن يعارض ذلك ان ما نحن اربابه يقال له ارادي . ونحن ارباب الفعل  
 وعدم الفعل والارادة وعدم الارادة . فاذا كان كلاً من الفعل والارادة ارادي  
 كذلك كل من عدم الفعل وعدم الارادة ارادي  
 والجواب ان يقال يقال ارادي لما يصدر عن الارادة ويقال لشيء انه  
 يصدر عن شيء على نحوين قصداً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار فعله كصدور  
 التسخين عن الحرارة وتبعاً وذلك متى صدر عن شيء باعتبار عدم فعله كما يقال  
 لفرق السفينة انه صادر عن الريان باعتبار تركه تديرها . لكن يجب ان يعلم ان  
 ما يلزم عن عدم الفعل ليس يُسند دائماً الى الفاعل على انه علة له بعدم فعله بل  
 انما يُسند اليه متى قدر ووجب عليه ان يفعل لانه اذا امتنع على الريان ادارة  
 السفينة او لم يكن تديرها موكولاً اليه فليس يُسند اليه غرقها الذي يحدث في  
 غيبتها . وعلى هذا فلما كانت الارادة تقدر بارادتها وفعلها ان تمتنع عدم الارادة  
 وعدم الفعل بل قد يكون ذلك واجباً عليها كان عدم الارادة وعدم الفعل  
 يُسند اليها على انها علة له وهذا الاعتبار يجوز وجود الارادي دون فعل فقد يكون  
 دون فعل خارجي لادخلي كإرادة عدم الفعل وقد يكون دون فعل داخلي ايضاً  
 كعدم ارادة الفعل  
 اذا اجيب على الاول بان الارادي ليس يطلق على ما يصدر عن الارادة  
 قصداً باعتبار فعلها فقط بل يطلق ايضاً على ما يصدر عنها تبعاً باعتبار عدم فعلها  
 وعلى الثاني بان عدم الارادة يقال باعتبارين فاما ان يراد به معنى كلمة واحدة  
 كالإباء فيكون معنى عدم ارادة القراءة ارادة عدم القراءة كما ان معنى قولك

آبي ان أقرأ أريدان لا أقرأ وعدم الإرادة بهذا المعنى يؤثر غير الارادي واما ان يراد به معنى كلام فلا يكون دالاً على فعل الإرادة وهو بهذا المعنى لا يؤثر غير الارادي

وعلى الثالث بان الارادي يقتضي فعل الادراك كما يقتضي فعل الإرادة أي متى كان في قدرة الانسان ان يعتبر ويريد ويفعل ويحذر كما ان عدم الإرادة وعدم الفعل في حينه ارادي كذلك عدم الاعتبار ايضاً

### الفصل الرابع

هل يمكن قسر الإرادة

يُحْتَضَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمكن قسر الإرادة لان كل شيء يجوز قسه مما هو اقدر منه . وهناك شيء اقدر من الإرادة البشرية وهو الله . فإذا لم يكن قسرها منه في الاقل

٢ وايضاً كل منفعل فانه يُفسَّر من فاعله متى تحرك منه . والإرادة قوة منفعة لانها محرك متحرك كما في كتاب النفس ٣٠٤ م . فإذا لما كانت تحرك احياناً من فاعلها يظهر انها تُقَسَّر احياناً

٣ وايضاً ان الحركة القسرية ما كانت منافرة للطبيعة . وقد تكون حركة الإرادة منافرة للطبيعة كما هو ظاهر في حركتها الى الخطأ الذي هو منافرة للطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ٤ ب ٢١ . فإذا لم يمكن ان تكون حركة الإرادة قسرية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ٥ ب ١٠ ان ما يحدث بالإرادة فليس يحدث بالضرورة . وكل ما يحدث قسراً فانه يحدث بالضرورة . فإذا ما يحدث بالإرادة يمتنع حدوثه قسراً . فإذا يمتنع قسر الإرادة على الفعل

والجواب ان يقال للارادة فعلاً ما يصدر عنها مباشرة وهو الارادة  
والثاني ما تأمر به فيصدر بواسطة قوة اخرى كالشيء والتكلم اللذين تأمر بهما  
الارادة و يصدران بواسطة القوة المحركة فباغبار الافعال المأمور بهما من الارادة  
يجوز قسر الارادة من حيث يجوز منع الاعضاء الخارجة بالقوة القسرية عن تنفيذ  
امر الارادة واما باعتبار فعل الارادة الابتدائي فيمتنع قسرها وتحقيق ذلك ان  
فعل الارادة انما هو ميل صادر عن مبدأ داخل مدرك كما ان الشهوة الطبيعية  
ميل صادر عن مبدأ داخل دون ادراك والشيء القسري او الاكراهي يصدر  
عن مبدأ خارج فاذا اكون فعل الارادة قسرياً او كرهياً منافي لحقيقته كما ينافي  
حقيقة ميل الحيزر الطبيعي او حركته الطبيعية ذهابه صعداً فان الحيزر يمكن  
ارساله صعداً بالقسر لكن يستحيل صدور هذه الحركة القسرية عن ميله الطبيعي  
وكذا ايضاً يجوز جذب الانسان قسراً الا ان صدور ذلك عن ميله الطبيعي  
ينافي حقيقة القسر

اذا اوجب على الاول بان الله لكونه اقدر من الارادة البشرية بقدر على تحريكها  
كقوله في ام ١: ٢١ « قلب الملك في يد الرب خيماً شاء ميله » ولو كان ذلك  
بالقسر لم يكن بفعل الارادة ولم تحرك الارادة بل شيء آخر على رغبها  
وعلى الثاني بانه ليس كما تحرك منفعل من فاعله تكون حركته قسرية بل  
متى كانت حركته هذه منافية لميله الباطن والا لكان كل ما يحدث في  
الاجسام البسيطة من الاستحالات والتولدات غير طبيعي وقسرياً مع ان  
ذلك طبيعي ينبب ما في المادة او المحل من الاستعداد الباطن لتلك الحالة  
وكذا ايضاً متى تحركت الارادة من المشتى بحسب ميلها لم تكن حركتها هذه  
قسرية بل ارادية

وعلى الثالث بان ما تمنح اليه الارادة بالخطية وان كان في الحقيقة شرّاً

ومنافراً للطبيعة التلقية لكنه يمتدّ خيراً وملاً للطبيعة من حيث يلائم الإنسان باعتبار ما فيه لذة حنية أو باعتبار صدوره عن ملكة فاسدة

### الفصل الخامس

في أن القسر هل يحدث غير الإرادي

يُجَنَّبُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن القسر لا يحدث غير الإرادي لأن الإرادي وغير الإرادي إنما يقالان باعتبار الإرادة. والإرادة بمنع قسرها كما مر بيانه في الفصل الآنف. فإذا تمتع إحداث القسر لغير الإرادي

٢ وايضاً أن غير الإرادي يقارنه الألم كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك  
٢ ب ٢١ والفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١ وقد يرد القسر على بعض الناس دون أن يتألم. فالقسر إذن لا يحدث غير الإرادي

٣ وايضاً ما يصدر عن الإرادة بمنع أن يكون غير ارادي. وقد يصدر بعض القسريات عن الإرادة كما لو تصعد انسان مع الجسم الثقيل الى القوق أو شي الاعضاء على خلاف مثناها الطبيعي. فالقسر إذن لا يحدث غير الإرادي لكن يعارض ذلك قول الدمشقي والفيلسوف في الموضعين المتقدم ذكرهما « بعض الأشياء غير ارادي بالقسر »

والجواب أن يقال أن القسر يقابل تواتر الإرادي كما يقابل الطبيعي ايضاً لأن الإرادي والطبيعي متفقان في أن كليهما يصدر عن مبدأ داخل والقسري يصدر عن مبدأ خارج. ولذلك فكما أن القسر في ما خلا عن الإدراك يحدث شيئاً ضد الطبيعة كذلك في ذي الإدراك يحدث شيئاً ضد الإرادة. وما كان ضد الطبيعة يقال له غير طبعي وما كان ضد الإرادة ايضاً يقال له غير ارادي. فالقسر إذن يحدث غير ارادي

إذا اجب على الاول بأن غير الإرادي يقابل الإرادي وقد مر في الفصل

الآن ان الارادي لا يطلق على الفعل الصادر عن الارادة مباشرة فقط بل على الفعل المأمور به منها ايضاً باعتبار الفعل الصادر عنها مباشرة لا يجوز عليها قسراً كما مر في الفصل الآنف واما باعتبار الفعل المأمور به منها فيجوز قسرها وباعتبار هذا الفعل يُحدث القسر غير الارادي

وعلى الثاني بانه كما ان الطبيعي يُطلق على ما يوافق ميل الطبيعة كذلك الارادي يُطلق على ما يوافق ميل الارادة. ويقال لشيء طبيعي على نحوين احدهما لصدوره عن الطبيعة من حيث هي مبدأ فعلي كما ان التسخين طبيعي للنار والثاني باعتبار المبدأ الانفعالي اي لان فيه ميلاً غريزياً الى قبول الأثر من المبدأ الخارج كما يقال لحركة السماء طبيعية لما في الجرم السماوي من الاستعداد الطبيعي لهذه الحركة وان كان المحرك ارادياً. وكذا ايضاً يجوز ان يقال لشيء ارادي على نحوين احدهما باعتبار الفعل كما اذا اراد مرید أن يفعل شيئاً والثاني باعتبار الانفعال اي متى اراد مرید أن يفعل من آخر فتى صدر الفعل عن فاعل خارج وكان المتفعل يريد ان يفعل لم يكن الفعل قسرياً بالاطلاق لانه وان لم يكن للفعل دخل فيه بفعله الا ان له دخلاً فيه بارادته ان يفعل ولذلك لا يجوز ان يقال له غير ارادي

وعلى الثالث بان الحركة التي يتحرك بها الحيوان احياناً ضد ميل الجسم الطبيعي وان لم تكن طبيعية للجسم لكنها طبيعية على نحو ما للحيوان الذي من طبعه ان يتحرك بحسب شهوته كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٧ ولذلك لم تكن قسرية مطلقاً بل من وجه وكذا يقال في شيى الاعضاء على خلاف استعدادها الطبيعي فانه قسري من وجه اي باعتبار العضو الجزئي لا مطلقاً باعتبار الانسان

### الفصل السادس

فيما ان الخوف هل يُحدث غير الارادي بالاطلاق

يُنْتَظَرُ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف يُحدث غير الارادي بالاطلاق لانه كما ان القسر يتعلق بما يتاقي الارادة في الحال كذلك الخوف يتعلق بالشر المستقبلي المتاقي للارادة والقسر يُحدث غير الارادي بالاطلاق فكذلك الخوف ايضا

٢ وايضا ما كان على حال كذا بالذات اذا اضيف اليه شيء ايا كان يبقى على تلك الحال كما ان ما كان حاراً بالذات اذا اتصل بشيء ايا كان فلا يزال حاراً لبقائه على حاله . وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي بالذات . فاذا اذا طرأ عليه الخوف فلا يزال غير ارادي

٣ وايضا ما كان على حال كذا بشرط فهو على تلك الحال من وجهه وما كان على حال كذا لا بشرط فهو على تلك الحال مطلقاً كما ان ما كان ضرورياً بشرط فهو ضروري من وجهه وما كان ضرورياً لا بشرط فهو ضروري مطلقاً . وما يُفعل بالخوف فهو غير ارادي مطلقاً وليس ارادياً الا بشرط اية بشرط ان يجتنب الشر المحذور . فاذا ما يُفعل بالخوف غير ارادي مطلقاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب الانسان ب ٣٠ والفيلسوف في الخلقيات لك ٣١ ب ١ ان ما يُفعل بالخوف أمل الى الارادي منه الى غير الارادي .

والجواب ان يقال ما يُفعل بالخوف مركب من الارادي وغير الارادي كما قال الفيلسوف وغريغوريوس النيسى في الموضوعين المتقدم ذكرهما لان ما يُفعل بالخوف ليس في حد نفسه ارادياً وانما يصير ارادياً لامر ما اي لاجتناب شر محذور الا ان من احسن اعتباره وجد ان جانب الارادي ارجح فيه من

جانب غير الارادي فانه ارادي مطلقاً وغير ارادي من وجه لان كل شيء  
انما يقال له موجود مطلقاً باعتبار كونه بالفعل واما باعتبار كونه في الذهن فقط  
فليس موجوداً مطلقاً بل من وجه: وما يُفعل بالخوف فانما يوجد بالفعل على  
حسب وقوعه لانه لما كانت الاشخاص محل الافعال والشخص من حيث هو هو  
محدود الى خصوص مكان وزمان كان ما يُفعل موجوداً بالفعل باعتبار كونه  
محدوداً الى خصوص مكان وزمان والى سائر الاحوال الشخصية . وما يُفعل  
بالخوف غير ارادي بهذا الاعتبار اي من حيث هو محدود الى خصوص مكان  
وزمان اي لانه والحالة هذه مانع من شر اعظم كان محذوراً كما ان القاه  
البضائع في البحر يصير ارادياً عند اضطراب البحر خوفاً من الخطر ومن ذلك  
يتضح انه ارادي مطلقاً وانه من ثم يصدق عليه حقيقة الارادي لان مبدؤه  
داخل . واما اذا اعتُبر ما يُفعل بالخوف في غير هذه الحالة اي باعتبار كونه  
متافياً للارادة فانما هو امر اعتباري فقط فيكون غير ارادي من وجه اي  
باعتباره في غير هذه الحالة .

اذا اُجيب على الاول بان بين ما يُفعل بالخوف وما يُفعل بالتسريراً ليس  
من جهة الحال والاستقبال فقط بل ايضاً من جهة ان ما يُفعل بالتسريراً  
به الارادة بل هو مضاد لحركتها من كل وجه وما يُفعل بالخوف يصير ارادياً  
بتوجه حركة الارادة نحوه وان لم يكن ذلك لنفسه بل لغيره اي لدفع شر  
محذور لانه يكفي حقيقة الارادي ان يكون ارادياً لغيره اذ ليس الارادي ما  
نريده لنفسه فقط على انه غاية بل ما نريده لغيره ايضاً على ان ذلك الغير  
غاية . وبذلك يتضح ان ما يُفعل بالتسريراً لا تفعل فيه الارادة الباطنة شيئاً ولكنها  
تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف ولذلك بعد ان قيل في حد القسري «ما مبدؤه  
خارجي» قيل ايضاً «مع عدم فعل المقصور شيئاً» لاخراج ما يُفعل بالخوف

كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره لان ارادة الخائف تفعل شيئاً في ما يُفعل بالخوف .

وعلى الثاني بان ما يقال بالاطلاق يبقى على حاله ولو اضيف اليه شيء اياً كان كالحار والايض وما يقال بالاضافة يختلف بحسب نسبه الى الاشياء المختلفة لان ما هو كبير بالنسبة الى شيء هو صغير بالنسبة الى آخر . ويقال لشيء ارادي ليس لنفسه فقط اي بالاطلاق بل لغيره ايضاً اي بالاضافة فاذا ليس يتمتع ان ما ليس ارادياً في نفسه يصير ارادياً بالنسبة الى آخر

وعلى الثالث بان ما يُفعل بالخوف ارادي لا بشرطه اي باعتبار كونه يُفعل بالفعل لكنه غير ارادي بشرطه اي اذا لم يكن هناك ذلك الخوف فذلك الدليل اذن يلزم منه بالحري العكس

### الفصل السابع

في ان الشهوة هل تُحدث غير الارادي

يُضَعَل الى السابع بان يقال : يظهر ان الشهوة تُحدث غير الارادي فكما ان الخوف افعال كذلك الشهوة ايضاً . والخوف يُحدث غير الارادي على نحو ما فكنا الشهوة ايضاً

٢ وايضاً كما ان الخائف يفعل بالخوف ضد ما كان في قصده كذلك الشهواني يفعل بالشهوة . والخوف يُحدث غير الارادي على نحو ما . فكنا الشهوة ايضاً

٣ وايضاً لا بد للارادي من الادراك . والشهوة تُفسد الادراك فقد قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٦ ب ٥ ان اللذة او شهوة اللذة تُفسد اعتبار الحكمة فالشهوة اذن تُحدث غير الارادي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ « غير الارادي خليف بالرحمة او بالقوة وهو يُفعل بالمرء وكلا هذين لا يلائم ما يُفعل بالشهوة



فالشهوة اذن لا تحدث غير الارادي

والجواب ان يقال ان الشهوة لا تحدث غير الارادي بل بالاحرى تجعل الشيء ارادياً اذ انما يقال لشيء ارادي من طريق ان الارادة توجه اليه . والارادة تجعل بالشهوة الى ارادة ما تشتهي . فهي اذن لا تجعل الشيء غير ارادي بل تجعله بالاحرى ارادياً

اذ اوجب على الاول بان الخوف يعلق بالشر والشهوة تتعلق بالخير . والشر في نفسه مضاد للارادة والخير مطابق لها ومن ثم كان الخوف اولى باحداث غير الارادي من الشهوة

وعلى الثاني بان ما يفعل شيئاً بالخوف لا تزال ارادته ترفض المفعول باعتبارها في نفسه واما من يفعل شيئاً بالشهوة كالفاجر فلا تبقى فيه الارادة الاولى التي كانت ترفض المشتبه بل تصير الى ارادة ما كانت ترفضه اولاً ومن ثم كان ما يفعل بالخوف غير ارادي على نحو ما وما يفعل بالشهوة ارادياً من كل وجه لان الفاجر يفعل ضد ما كان عازماً عليه من قبل لاضد ما يريد الان واما الجبان فيفعل ضد ما يريد الان ايضاً في نفسه

وعلى الثالث بانه لو كانت الشهوة ترفع الادراك بالمرة كما يرضى لمن يصير بالشهوة مجنوناً لوفت الارادي لكه لم يكن هناك في الحقيقة غير ارادي ايضاً لان من يفقد العقل فليس عنده ارادى ولا غير ارادي الا ان ما يفعل بالشهوة قد لا يرفع فيه الادراك بالمرة اذ لا ترفع فيه قوة الادراك بل انما يرتفع فيه تدبير المفعول الجزئي بالتفعل فقط وهو مع ذلك ارادي باعتبار ان المراد بالارادي ما هو مقدور للارادة كعدم الفعل وعدم الارادة ومثله عدم التدبير ايضاً المجاوزان نقاوم الارادة الشهوة كما سيأتي في مب ٧٧ ف ٦ و٧

## الفصل الثامن

في ان الجهل هل يُحدث غير الارادي

يُختلّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الجهل لا يحدث غير الارادي فان غير الارادي حقيق بالمغفرة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم لك ٢ ب ٢٤ وما يفعل بالجهل قد لا يكون حقيقاً بالمغفرة كقوله في ا كور ١٤ : ٣٨ « ان جهلاً احدث فسيبيل » فالجهل اذا لا يحدث غير الارادي

٢ . وايضاً ان الجهل يصاحب كل خطيئة كقوله في ام ١٤ : ٢٢ الذين يفعلون انشرهم في ضلال » فلو كان الجهل يحدث الارادة لكنت كل خطيئة غير ارادية وهذا مناف لقول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ا ب ١٥ « كل خطيئة في ارادية

٣ . وايضاً ان غير الارادي يصاحبه الالم كما قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره . وقد يفعل شيء بجهل ودون الم كما لو قتل انسان عدواً يلتمس قتله ظاناً انه قتل وعلاً . فالجهل اذن لا يحدث غير الارادي لكن يمرض ذلك قول الدمشقي في الموضع المذكور والفيلسوف في الخلفيات لك ٣ ب ١ « من الغير الارادي ما يحدث بالجهل »

والجواب ان يقال ان الجهل يحدث غير الارادي من حيث ينفي العلم المطلوب للارادي كما مر في ف ٢ لكن ليس كل جهل ينفي ذلك العلم فيجب ان يعلم ان نسبة الجهل الى فعل الارادة على ثلاثة انحاء فهو اما مصاحب لفعل الارادة او لاحق له او سابق فيكون مصاحباً له متى كان المفعول مجهولاً بحيث لو علم لفعل ايضاً فان هذا الجهل ليس يحمل الفاعل على ارادة الفعل بل انما يعرض هناك ان يكون الشيء مفعولاً ومجهولاً معاً كما في المثال المورد آتفا اي متى اراد انسان قتل عدوه فقتله مع جهله به ظاناً انه يقتل وعلاً وهذا الجهل لا يفعل غير

الارادي كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره لانه لا يحدث شيئاً متافياً  
للارادة بل ينفي الارادي لامتناع كون المجهول مراداً بالفعل . ويكون لاحقاً له  
متى كان الجهل ارادياً وهذا يحدث على نحوين باعتبار ضربين الارادي المتقدم ذكرهما  
في ف ٣ احدهما حيث يتعلق فعل الارادة بالجهل كما لو اراد انسان الجهل ما اتصل  
من الاثم او مثلاً ينزع عن اقتراحه كقول ايوب ١٤: ٢١ « مرفة طرقك لا تبتغيها »  
وهذا يقال له جهل مقصود والثاني حيث يكون العلم بالمجهول ممكناً وواجباً فان  
عدم الفعل وعدم الارادة يكون حينئذ ارادياً كما مر في ف ٣ وعمل هذا الضرب  
من الجهل إما متى لم يلاحظ الانسان بالفعل ما ملاحظته ممكناً وواجبة ويقال  
له حينئذ جهل سوء الانتخاب وهو يصدر عن الالم او عن المللعة واما متى لم يُعَنَّ  
بتفصيل ما يجب ان يكون حاصلًا عليه من العلم كجهل الحق العام الواجب على  
الانسان معرفته فانه ارادي لصدوره عن التواني . ومتى كان الجهل ارادياً ينفي  
من ذلك لم يحدث غير الارادي مطلقاً بل من وجه اي من حيث يسبق حركة  
الارادة الى فعل شيء لو حصل العلم به لم تحصل تلك الحركة . ويكون الجهل  
سابقاً متى لم يكن ارادياً ولكنه علة لارادة ما لو لم يكن ذلك الجهل لما اراده كما  
اذا جهل انسان ظرفاً من ظروف الفعل لم تجب عليه معرفته ففعله جهله هذا على  
فعل شيء ولو علم ذلك الظرف لما فعله كما لو بحث انسان كما ينبغي فلم يعلم بمرور  
احد في الطريق فرمى بسهم اصاب ماراً فقتله وهذا الضرب من الجهل يحدث  
غير الارادى مطلقاً

ومن ذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الاعتراض الاول وارد على  
جهل ما يجب على الانسان معرفته والثاني على جهل الانتخاب الذي هو ارادي  
من وجه كما مر قرياً والثالث على الجهل المصاحب الارادة

## المبحث السابع

### في ظروف الافعال الانسانية - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ظروف الافعال الانسانية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل -  
١ في ان الطرف ما هو - ٢ في ان اللاهوتي على يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال  
الانسانية - ٣ في ان الظروف كم هي - ٤ في ايها اخص

### الفصل الاول

في ان الطرف هل هو عرض للفعل الانساني

يُنْتَطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الطرف ليس عرضاً للفعل الانساني  
فقد قال توكيوس في كتاب الخطابة « الطرف ما به يزيد الكلام الاستدلال  
قوة وثاقه » والكلام يجعل للاستدلال وثاقه بوجه الخصوص مما هو من جوهر  
الامر كالحجة والجنس والنوع ونحو ذلك مما اورده توكيوس في كتاب الجدول لتعليم  
الخطيب طرق الاستدلال . فاذا ليس الطرف عرضاً للفعل الانساني

٢ وايضاً من شأن العرض ان يميل في المعرض . والطرف ليس يميل في  
المطروف بل هو خارج عنه . فاذا ليست الظروف اعراضاً للافعال الانسانية  
٣ وايضاً ليس للمعرض عرض . والافعال الانسانية اعراض . فاذا ليست  
الظروف اعراضاً للافعال

لكن يمرض ذلك ان احوال الجزئي الجزئية يقال لها اعراض شخصية  
له . والفيلسوف يطلق الظروف على جزئيات كل من الافعال اي على احواله  
الجزئية كما في الخليقات كـ ٣ ب ١ . فالظروف اذن اعراض شخصية للافعال  
الانسانية

والجواب ان يقال لما كانت الاسماء هي دلائل العقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وجب ان يكون انتقال التسمية بحسب انتقال المعرفة العقلية ومعرفتتنا العقلية تستقل من الأيّن الى الاقل ياناً فكانت الاسماء عندنا تُنقل من الأيّن للدلالة على الاقل ياناً ومن ثمة يُقل اسم البعد من الاشياء المتباينة في المكان الى جميع الأضداد كما في الالهيات كـ ١٠ م ١٣ و ١٤ وكذا نستعمل الاسماء المألة على الحركة المكنية للدلالة على غيرها من الحركات من حيث ان الاجسام المحدودة بالمكان ينشأ لنا غاية البيان ومن ثمة يُقل اسم الظرف من الاشياء المتباعدة الى الافعال الانسانية. ويقال في التمييزات ظرفاً لما هو خارج عن الشيء ولكنه ماس له او مجاور له في المكان. ولهذا فجميع الاحوال التي هي خارجة عن جوهر الفعل ولكنها ماسة للفعل الانساني بوجه من الوجوه يقال لما ظروف. وما كان مختصاً بشيء وهو خارج عن جوهره يسمى عرضاً له. فاذاً ظروف الافعال الانسانية اعراض لما

اذاً اجيب على الاول بان الكلام يجعل للاستدلال وثيقة أولاً من جوهر الفعل وثانياً من الظروف المكتشفة الفعل كما ان القاتل يُعدّ مجرمًا أولاً من فعله القتل وثانياً من فعله اياه غدرًا او طلباً للربح او في زمان او مكان مقدس او نحو ذلك والى هذا اشار تولىوس بقوله ان الكلام يزيد الاستدلال وثيقة بالظروف اي يجعله وثيقاً بالاعتبار الثاني

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له عرض لآخر على نحوين اي اما لقيامه به كما يقال ان الايض عرض لسقراط واما لمجتمعه اياه في محل واحد بعينه كما يقال ان الايض عرض للموسيقى من حيث انهما مجتمعان ومتلاقيان على نحو ما في محل واحد وبهذا المعنى يقال ان الظروف اعراض للافعال وعلى الثالث بانه قد تقدم قريباً ان العرض يكون عرضاً للعرض بسبب

اجتماعهما في المحل الا ان هذا يحدث على نحوين الاول ان تكون نسبة العرضين الى المحل الواحد دون ترتب بينهما كنسبة الابيض والموسيقى الى سقراط والثاني ان تكون بترتب بينهما كما اذا كان المحل يقبل احدهما بواسطة الآخر كقبول الجسم اللون بواسطة السطح فيكون اجدما قائماً بالآخر ايضاً لأن نقول ان اللون قائم بالسطح . وللظروف نسبة الى الافعال بكلا النوعين فان بعض الظروف الخاصة بالفعل تعلق بالفاعل بدون توسط الفعل ككان الشخص وحالته وبعضها يتعلق به بتوسط الفعل ككيفية الفعل

### الفصل الثاني

في ان اللاهوتي هل يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية يُخْتَلَفُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان اللاهوتي لا يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية اذ اننا ينظر في الافعال الانسانية من حيث هي متكيفة اي من حيث هي حسنة او قبيحة . وهي يتمتع تكييفها من الظروف اذ ليس يتكيف شي في صورته مما هو خارج عنه بل مما هو داخل فيه . فاللاهوتي اذن ليس يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الظروف اعراض للافعال . وقد يعرض لواحد امور غير متناهية ومن ثم قيل في الالهيات ك ٦ م ٤ « ما من فن او علم يبحث في الموجود بالعرض الا في السقطة » فاذا ليس من شأن اللاهوتي النظر في ظروف الافعال الانسانية

٣. وايضاً ان النظر في الظروف انما هو الى الخطيب . وليست الخطابة جزءاً من علم اللاهوت . فاذا ليس النظر في الظروف الى اللاهوتي  
لكن يعارض ذلك ان جعل الظروف يحدث غير ارادي كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ وغير غيور يوس النيصي في كتاب ولادة الانسان

ب ٣١. وغير الارادي يمتد من الذنب الذي انما النظر فيه الى اللاهوتي . فاذاً  
كذلك النظر في الظروف انما هو الى اللاهوتي .

والجواب ان يقال ان نظر اللاهوتي يتعلق بالظروف من ثلاثة وجوه اولاً  
لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يتوجه بها الانسان الى السعادة وكل  
ما يتوجه الى غاية يجب ان يكون معادلاً لها ومعادلة الافعال للغاية تتقدر بالظروف  
المقتضاة لها ومن ثم كان النظر في الظروف الى اللاهوتي . وثانياً لانه نظري في  
الافعال الانسانية من حيث يوجد فيها الحسن والقبيح والاحسن والافقبح وهذا  
يختلف بحسب الظروف كما سيأتي بيانه في مب ١٨ ف ١٠ و ١١ ومب ٧٣ ف  
٧ . وثالثاً لانه ينظر في الافعال الانسانية من حيث يترتب عليها الثواب او  
العقاب مما يلائمها ويقتضي ان تكون ارادية . والفعل الانساني يُعتبر ارادياً او  
غير ارادي من معرفة الظروف او جهلها كما تقدم في المعارضة . ومن ثم كان النظر  
في الظروف الى اللاهوتي

اذ اُجيب على الاول بان الخير المتوجه الى غاية يقال له مفيدٌ والمنفدٌ يتضمن  
اضافةً الى شيء ومن ثم قال الفيلسوف في الحليقات ك ٦ اب ٦ ان الخير الذي  
في المضاف مفيدٌ . والمضاف لا يسمى ما في داخله فقط بل ما يقارنه من الخارج  
ايضاً كما يظهر في الاعمى والاسير والساوي والغير المساوي واشباهها ولان الافعال  
انما تكون خيرة من حيث هي مفيدةٌ للوصول الى الغاية فلا يتم ان يقال لها  
حسنةٌ او فيحةٌ باعتبار معادلتها لامور مقارنتها لها من الخارج

وعلى الثاني بان الاعراض الحاصلة بالعرض من جميع الوجوه لا يبحث فيها فن  
من القنن بسبب عدم تعيينها وعدم تاحيها ومثل هذه الاعراض لا تتضمن حقيقة  
الظرف فقد مر في الفصل الآنف ان الظروف خارجة عن الفعل ولكنها  
ماسة له بوجه من الوجوه ومتوجهة اليه . واما الاعراض بالذات فتدخل في

### بحث الفنون

وعلى الثالث بان الظروف يبحث فيها الخُلقي والسياسي والخطيب اما الخُلقي فمن حيث يُحصل بهاعلى واسطة التفضيلة في الافعال والانفعالات الانسانية ويُجاقى بها عنها واما السياسي والخطيب فمن حيث ان الظروف هي مصدر المدح او الذم والبراءة او الذنب في الافعال لكن على اختلاف بينهما لان ما يورده الخطيب على سبيل الاقتناع يورده السياسي على سبيل الحكم. واما اللاهوتي الذي تخدمه سائر الفنون فيبحث فيها من جميع الوجوه المذكورة فهو يشارك الخُلقي في البحث عن الافعال من حيث نسبتها الى التفضيلة او الرذيلة ويشارك الخطيب والسياسي في البحث عنها من حيث يترتب عليها عقاب او ثواب

### الفصل الثالث

في ان عدد الظروف المذكور في الكتاب اثناث من الخلفيات هل هو صحيح يُختل إلى الثالث بان يقال : يظهر ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلفيات غير صحيح لان المراد بظرف الفعل ما كان له الى الفعل نسبة خارجية. وليس كذلك سوى الزمان والمكان. فليس للفعل اذن سوى ظرفين فقط وهما متى واين

٢ وايضاً انما يُعلم حسن الفعل او قبحه من الظروف. وهذا يرجع الى حال الفعل. فاذا جميع الظروف تدرج تحت ظرف واحد وهو حال الفعل  
٣ وايضاً ليست الظروف من جوهر الفعل. وعمل الفعل ترجع في ما يظهر الى جوهره. فاذا لا يجب ان يُجعل علة الفعل ظرفاً له فلا تكون من ولم رفهم ظروفاً لان من من قبيل العلة الفاعلة ولم من قبيل العلة الغاية وفهم من قبيل العلة المادية

لكن يعارض ذلك نص الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره



والجواب ان يقال ان توليوس في كتابه الاول في الخطابة جعل الظروف  
سبعة وهي المشار اليها في هذا البيت  
ظروف فعل من وماذا ومتى أين ييم لم وكيف بُتاً  
اذ لا بد في كل فعل من اعتبار من فعل وبأية واسطة أو آلة فعل وماذا فعل  
وأين فعل ولماذا فعل وكيف فعل ومتى فعل وقد زاد عليها ارسططاليس في  
الموضع المتقدم ذكره ظرفاً آخر وهو فيم وقد ادخله توليوس في ماذا ووجه  
جعل الظروف في هذا العددان المراد بالظرف ما كان خارجاً عن جوهر  
الفعل ولكنه تماس له بوجه من الوجوه وهذا يعرض على ثلاثة أنحاء احدهما من  
حيث يماس نفس الفعل والثاني من حيث يماس علة الفعل والثالث من حيث  
يماس المفعول فيماس نفس الفعل اما بطريق مقدار كالزمان والمكان او  
بطريق حاله ككيفية حدوثه. واما من جهة المفعول فكما اذا اعتبر ماذا فعل  
الفاعل. واما من جهة العلة فيحصل لم من جهة العلة الغائية وفيم من جهة  
العلة المادية او الموضوع ومن من جهة العلة الفاعلة الاصلية وبأية آلة من جهة  
العلة الفاعلة الآلية

اذا اوجب على الاول بان الزمان والمكان ظرفان للفعل بطريق المقدار واما  
سائر الظروف فلانما هي ظروف له من حيث تماسه خارجاً عن جوهره بطريق آخر  
وعلى الثاني بان حال الحسن او القبح ليس ظرفاً بل لازماً لجميع الظروف  
واما الحال الذي يجعل ظرفاً خصوصاً فهو ما كان من قيل كيفية الفعل كسرعة  
السير او بطئه وكسدة الضرب او خفته ونحو ذلك

وعلى الثالث بان تلك الهيئة الحاصلة عن العلة المتوقف عليها جوهر الفعل لا يقال  
لها ظرف بل الظرف هيئة اخرى زائدة كما انه لا يعتبر ظرفاً للسرقة كون السرقة  
مال الغير لرجوع ذلك الى جوهر السرقة بل كونه كثيراً او قليلاً وكذا يقال في

سائر الظروف الحاصلة من جهة العلل الأخرى فليست الغاية التي تعمد الفعل حقيقة النوعية ظرفاً له بل الظرف غاية أخرى زائدة كما أن فعل الشجاعة بشجاعة لاجل فضيلة الشجاعة ليس ظرفاً بل إنما الظرف لو فعل بشجاعة لاجل اتقاد المدينة أو لاجل المسيح أو نحو ذلك وقس عليه ظرف ماذا فانه متى أتى إلى إنسان آخر في الله قبله لم يكن البلل ظرفاً للفعل بل إنما الظرف في ما يحصل عن البلل من التبريد أو التخفيف أو المنفعة أو الضرر

### الفصل الرابع

في أن ما لاجله الفعل وما فيه الفعل هل ما اخص الظروف يُخضع إلى الرابع بان يقال: يظهر أن ما لاجله الفعل وما فيه الفعل ليسا اخص الظروف كما في الخلقيات كـ ٣ ب ١ لأن ما فيه الفعل هو المكان والزمان في ما يظهر وما ليسا اخص الظروف في ما يظهر لانها خارجان جداً عن الفعل. فإذا ليس ما فيه الفعل اخص الظروف

٢ وايضاً أن غاية الشيء امر خارج عنه فليست اخص الظروف في ما يظهر  
٣ وايضاً أن اخص ما في كل شيء علته وصورته. وعلة الفعل هي الشخص الفاعل وصورته هي حاله. فهما اذن في ما يظهر اخص الظروف

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب ولادة الإنسان ب ٣١ أن اخص الظروف «ما لاجله الفعل وما هو المفعول»

والجواب أن يقال إنما يقال للأفعال انسانية حقيقة من حيث هي ارادية كما مر في ١ مب ١ ف ١ وبحرك الارادة وموضوعها هو الغاية فكانت اخص جميع الظروف ما يماس الفعل من جهة الغاية وهو المبرع عنه بما لاجله ثم يليه في الامة ما يماس جوهر الفعل وهو المبرع عنه بماذا فعمل وما سائر الظروف فمتفاوتة سيفي ذلك بحسب تفاوتها في القرب اليها

إذاً اجيب على الاول بأنه ليس مراد الفيلسوف بما فيه الفعل الزمان والمكان بل ما يحصل بنفس الفعل ومن ثمه فما عبر عنه الفيلسوف بما فيه الفعل عبر عنه غريغور يوس النيصي بما هو المفعول كانه اراد بذلك تفسير قول الفيلسوف وعلى الثاني بان الغاية وان كانت خارجة عن جوهر الفعل لكنها اخص علة له من حيث تحرك الفاعل الى الفعل ولهذا كانت اخص ما تقيد الفعل الأدي حقيقة النوعية

وعلى الثالث بان الشخص الفاعل انما هو علة الفعل باعتبار تحركه من الغاية وبهذا الاعتبار يتوجه بالاصالة الى الفعل واما سائر الاحوال الشخصية فلا تتوجه الى الفعل بمثل هذه الاصالة واما الحال فليس صورة جوهرية للفعل فان صورة الفعل الجوهرية تعتبر من جهة الموضوع او الغاية والمتنهي لكنه كيفية عرضية

### المبحث الثامن

في ما يتعلق به الارادة من المرادات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في افعال الارادة بوجه اخصوس وذلك في الافعال الصادرة عنها مباشرة وثانياً في الافعال المأمور بها منها والارادة تتحرك الى الغاية والى ما الى الغاية - فاذاً يجب النظر أولاً في افعال الارادة التي تتحرك بها الى الغاية ثم في افعالها التي تتحرك بها الى ما الى الغاية واما الافعال التي بها تتحرك الارادة الى الغاية فيظهر انها ثلاثة الارادة وانتم والقصد فنستظر اذن أولاً في الارادة ثم في التمتع ثم في القصد - اما الاول فيبحث فيه عن ثلاثة اولاً عما تتعلق به الارادة وثانياً عما تتحرك به وثالثاً عن كيفية تحركها - والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ في ان الارادة هل تتعلق بالخير فقط - ٢ في انها هل تتعلق بالغاية فقط او بما الى الغاية ايضاً - ٣ في انها اذا كانت تتعلق على نحو ما بما الى الغاية هل تتحرك بحركة واحدة الى الغاية وانما الى الغاية

### الفصل الأول

في ان الارادة هل تتعلق بالخير فقط

يُخْتَلَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتعلق بالخير فقط لان القوة التي تتعلق بالتقابلات واحدة بعينها كما يتعلق النظر بالابيض والاسود . والخير والشر متقابلان . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط بل بالشر ايضا  
٢ وايضا ان القوى النطقية تتعبر نحو انتقابات كما قال الفيلسوف في الالهيات  
ك ٩ م ٣٠ والارادة قوة نطقية لان محنها النطق كما في كتاب النفس م ٣ ٤٢ .  
فالارادة اذن تتعبر نحو المتقابلات فاذا نيس من شأنها ان تريد الخير فقط بل ان تريد الشر ايضا

٣ وايضا ان الخير والموجود متساوقان . والارادة لا تتعلق بالموجودات فقط بل باللاموجودات ايضا فقد نريد عدم المني وعدم التكلم وقد نريد ايضا امورا مستقبلية وهي ليست موجودات بالتأمل . فالارادة اذن لا تتعلق بالخير فقط لكن يعارض ذلك قول ديوينيسوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٩ و ٢٢ ان «الشر يحصل دون قصد الارادة» وان «كل شيء يشتهي الخير»

والجواب ان يقال ان الارادة شهوة نطقية والشهوة لا تتعلق الا بالخير اذ ليست شيئا سوى ميل المشتهي الى شيء وليس ميل شيء الى شيء مماثل وملائمه له . ولما كان كل شيء من حيث هو موجود وجوهرا خيرا ما وجب ان ان لا يميل الا الى الخير ومن ثمة قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ «الخير ما يشبه كل شيء» لكن لا بد من اعتباره لما كان كل ميل تابعا لصورة ما كانت الشهوة الطبيعية تابعة للصورة الخارجية والشهوة الحسية او العقلية اي النطقية التي يقال لها ارادة تابعة للصورة الذهنية . فاذا كان ما يميل اليه الشهوة الطبيعية خيرا حقيقيا كذلك ما يميل اليه الشهوة الحيوانية او الارادية خيرا اعتباريا

وعلى هذا فيل الارادة الى شيء لا يقتضي كونه خيراً حقيقياً بل اعتبار كونه خيراً وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢ م ٣١ « الغاية خير او خير ظاهرى »

إذا اجيب على الاول بان القوة التي تتعلق بالتقابلات واحدةً بينهما الا ان نسبتها الى كلٍ منها ليست واحدةً بعبئها فالارادة تتعلق بالخير والشر لكنها تتعلق بالخير باشتهاها اياه وتعلق بالشر ببريها منه فاذا شهوة الخير الفعلية يقال لها ارادة باعتبار اطلاق الارادة على فعل الارادة وكلامنا عليها هنا بهذا المعنى والمرب من الشر يقال له لارادة فاذا كما ان الارادة تتعلق بالخير كذلك اللارادة تتعلق بالشر

وعلى الثاني بان القوة النطقية لا تنحون نحو جميع التقابلات بل نحو التقابلات المندرجة تحت موضوعها الملائم اذ لا تتفوقه الا نحو موضوعها الملائم . وموضوع الارادة هو الخير . فهي اذن انما تنحون نحو تلك التقابلات المندرجة تحت الخير كالتمحرك والسكون والتكلم والسكرت وما اشبه ذلك لانها انما تنزع الى كل من ذلك باعتبار كونه خيراً

وعلى الثالث بان ما ليس موجوداً في الخارج يُعتبر موجوداً في الذهن ومن ثمة يقال للسلوب والاعدام موجودات ذهنية ومن هذا القليل ايضاً المستقبلات المتصورة في الذهن . وباعتبار كون هذه الامور موجودات تُعتبر خيرات فتتزع اليها الارادة وبهذا المعنى قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ١ « الخلو عن الشر يُعتبر خيراً »

### الفصل الثاني

في ان الارادة هل تتعلق بالغاية فقط او بما الى الغاية ايضاً  
يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتعلق بما الى الغاية بل بالغاية

فقط فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ « الإرادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق بما الى الغاية

٢ وايضاً ان الامور المتغيرة في الجنس تجعل لها في النفس قوى متغيرة كما في الخلقيات ك ٦ ب ١ والغاية وما اليها متغيران في جنس الخير لان الغاية خير محمود او مستلذ فهي داخلة في جنس الكيف او في جنس الفعل والانفعال وما الى الغاية يقال له خير مفيد فهو داخِل في جنس المضاف كما في الخلقيات ك ١ ب ١٠ فإذا اذا تعلق الإرادة بالغاية فليست تتعلق بما الى الغاية

٣ وايضاً ان الملكات تعادل اتقوى لكونها كالات لها . وفي الملكات التي يقال لها صنائع عملية ترجع الغاية الى غير ما يرجع اليه ما الى الغاية كما ان استعمال السفينة الذي هو غايتها يرجع الى الملاحة وصنعها الذي لاجل غايتها يرجع الى السفانة . فإذا لما كانت الإرادة تتعلق بالغاية لم تكن تتعلق بما الى الغاية

لكن يعارض ذلك ان شيئاً في الاشياء الطبيعية يقطع الاوساط ويبلغ الى المنتهى بقوة واحدة . وما الى الغاية اوساط يبلغ بها الى الغاية كما يبلغ الى المنتهى فإذا اذا كانت الإرادة تتعلق بالغاية فهي تتعلق بما الى الغاية ايضاً

والجواب ان يقال قد تطلق الإرادة على القوة التي بها نريد وقد تطلق على فعل الإرادة فان اردنا بها المعنى الاول فهي تتناول الغاية وما الى الغاية لان كل قوة تتناول ما يوجد فيه حقيقة موضوعها باي وجه كان كما يتناول البصر كل ما يشترك في اللون باي وجه كان وحقيقة الخير الذي هو موضوع قوة الإرادة ليست موجوداً في الغاية فقط بل في ما الى الغاية ايضاً . وان اردنا بها المعنى الثاني فهي انما تتعلق حقيقة بالغاية فقط لان كل فعل مشتق من قوة يدل على مطلق فعل تلك القوة كما يدل العقل على مطلق فعل العقل . وفعل القوة المطلق انما يتعلق بما هو موضوعها بالذات . وما هو خير ومراد لذاته انما هو الغاية

فالإرادة اذن انما تتعلق حقيقةً بالغاية واما ما الى الغاية فليس خيراً او مراداً  
لذاته بل لنسبتها الى الغاية . فالإرادة اذن لا تنحو اليه الا من حيث تنحو الى الغاية فاذا  
ما تريد فيه انما هو الغاية كما ان العقل ايضاً لا يتعلق حقيقةً الا بما يُعَلِّم بذاته  
وهو المبادئ واما ما يُعَلِّم بالمبادئ فليس يقال انه يُعَقِّل الا من حيث تعتبر فيه  
المبادئ لان حكم الغاية في المشتبهات يحكم المبادئ في المعقولات على ما سي  
الخلقيات ك ٧ ب ٨

إذا اجب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الإرادة بمعنى مطلق  
فعل الإرادة لا بمعنى القوة

وعلى الثاني بان الاشياء التي هي متغايرة في الجنس ومختلفة في النسبة يُجْعَل  
لها قوى متغايرة كما يُجْعَل السمع والبصر للصوت واللون للذين هما جنسان  
من المحسوسات متغايران . والمنيد والمحمود ليسا متكافئين في النسبة بل احدهما  
يقال لنفسه والآخر للآخر وما كان كذلك فانه يرجع دائماً الى قوة واحدة  
يعينها كما تشعر القوة الباصرة باللون وبالمضمر الذي به يرى اللون

وعلى الثالث بانه ليس كل ما تتغير به الملكة تتغير به القوة فان الملكات  
هي ترجع القوى الى افعال خاصة . ومع ذلك فكل صناعة عملية تنظر في  
الغاية وفي ما الى الغاية فالملاحة تعتبر الغاية في ما تفعله وما الى الغاية في ما  
تأمر به وبعكسها السفانة فهي تعتبر ما الى الغاية في ما تفعله والغاية في ما  
توجه اليه ما تفعله . وايضاً في كل صناعة عملية غاية خاصة وشي الى الغاية  
يختص بتلك الصناعة

### الفصل الثالث

في ان الإرادة هل تتحرك بفعل واحد الى الغاية وما اليها  
يُخْتَلَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الإرادة تتحرك بفعل واحد الى

الغاية وما إليها فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ «حيثما كان واحد لاجل آخر فنكنا واحد فقط» والارادة لا تريد ما الى الغاية الا لاجل الغاية فهي اذن تتحرك اليهما بفعل واحد

٢ وايضاً ان الغاية هي سبب ارادة ما إليها كما ان النور هو سبب رؤية الألوان والنور واللون يُرَيان بفعل واحد فالارادة اذن تريد الغاية وما إليها بحركة واحدة

٣ وايضاً ان الحركة الطبيعية التي تقطع الاوساط وتبلغ الى المنتهى واحدة بينها ونسبة ما الى الغاية اليها كسبة الاوساط الى المنتهى فالارادة اذن تتوجه بحركة واحدة الى الغاية وما إليها

لكن يعارض ذلك ان الافعال تتغير بتغير الموضوعات وانماية وما إليها مما يقال له خير مفيد خيران متمايزان في النوع فالارادة اذن لا تتحرك اليهما بفعل واحد

والجواب ان يقال لما كانت الغاية مرادة لنفسها وما الى الغاية من حيث هو هو ليس مراداً الا لاجل الغاية كان من الواضح انه يجوز توجه الارادة الى الغاية من حيث هي دون ان توجه الى ما الى الغاية الا انه لا يجوز توجهها الى ما الى الغاية من حيث هو دون ان توجه الى الغاية فالارادة اذن تتوجه الى الغاية على نحوين احدهما مطلقاً وباعتبار الغاية في نفسها والثاني باعتبار ارادة ما الى الغاية. وواضح ان الحركة التي بها تتوجه الارادة الى الغاية باعتبار كونها علّة لارادة ما إليها والى ما الى الغاية واحدةً بينها واما الفعل الذي به تتوجه الى الغاية مطلقاً وقد يكون متقدماً بالزمان فمماير للفعل الذي به تتوجه الى ما الى الغاية وذلك كما لو اراد انسان الصحة اولاً ثم نظر في كيفية حصوله عليها فاراد استدعاء الطبيب ليشفيه ومثل هذا ايضاً يمرض في العقل فان



حافلاً يعقل أولاً المبادئ في انفسها ثم يعقلها في النتائج من حيث يصدق  
بالنتائج بسبب المبادئ

إذاً اجب على الاول بان هذه الحجة تنهض باعتبار توجه الارادة الى الغاية  
من حيث هي علّة لا ارادة ما اليها

وعلى الثاني بانه كلما رؤي اللون رؤي النور ايضاً بفعل واحد فيهما لكن قد  
يرى النور دون ان يرى اللون فكذا ايضاً كلما اراد مرید ما الى الغاية اراد الغاية  
ايضاً بفعل واحد ولا يعكس

وعلى الثالث بانه عند اجزاء الفعل يعتبر الى الغاية بمنزلة الاوساط والغاية بمنزلة  
المتنهي وكما ان الحركة الطبيعية قد تقف في الوسط ولا تبلغ الى المتنهي كذلك  
قد يفعل فاعل ما الى الغاية دون ان يدرك الغاية. واما عند الارادة فالامر  
بالعكس لان الارادة تأدى بالغاية الى ارادة ما الى الغاية كما تأدى العقل ايضاً  
الى النتائج بالمبادئ التي يقال لها الحدود الوسطى ولنا فقد يعقل العقل الحد  
الايوسط دون ان ينتقل منه الى النتيجة وكذا الارادة قد تريد الغاية دون ان  
تنتقل الى ارادة ما الى الغاية

واما ما أُورِدَ في المعارضة فالجواب عليه ظاهر ما تقدم في الفصل الآنف  
لان المنفرد والمحمود ليسا نوعين من الخير متقسمين على وجه التكافؤ بل احدهما  
يقال لنفسه والآخر للآخر فيجوز من ثمة ان يتوجه فعل الارادة الى احدهما دون  
ان يتوجه الى الآخر ولا يعكس

### البحث التاسع

في محرك الارادة - وقدر ستة فصول

ثم يجب النظر في محرك الارادة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - افني ان

الارادة هل تتحرك من العقل — ٢ هل تتحرك من الشوق الحسي — ٣ هل تتحرك الارادة نفسها — ٤ هل تتحرك من مبدا خارج — ٥ هل تتحرك من الجرم السماوي — ٦ هل تتحرك من الله فقط من جهة الخارج

### ألفصل الأول

في ان الارادة هل تتحرك من العقل

يُنْتَهِى الى الاول بان يقال: يظهر ان الارادة لا تتحرك من العقل فقد قال اوغسطينوس في شرح قوله في مز ١١٨: اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكام عدلك: ما نصه « يطير العقل اولاً فيلحقه شوقٌ بعليّ، او لا يلحقه شوقٌ اصلاً نعم الخبر ولا يروق لنا ان نفعله » ولو كانت الارادة تتحرك من العقل لم يكن الامر كذلك لان حركة التحرك تتبع تحريك المحرك. فالعقل اذن لا يحرك الارادة ٢ وايضاً ان نسبة العقل الى الارادة نسبة مظهر المُشْتَهَى لما كما يُظْهِر الوهم المُشْتَهَى للشهوة الحسية. والوهم باظهاره المُشْتَهَى لا يحرك الشهوة الحسية بل قد تكون حالتنا بالنسبة الى ما توهمه كحالتنا بالنسبة الى ما يبدوننا في الصورة المنقوشة مما لا يحركنا كما في كتاب النفس ٢ م ١٥٤. فكذا العقل ايضاً لا يحرك الارادة

٣ وايضاً ليس شيء واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد. والارادة تتحرك العقل لانا نعقل متى اردنا. فالعقل اذن لا يحرك الارادة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ « المُشْتَهَى المعقول محرك غير متحرك والارادة محركٌ متحرك »

والجواب ان يقال انما يحتاج شيء الى ان يتحرك من اخر من حيث هو بالقوة الى كثير لان ما بالقوة لا بد ان يخرج الى الفعل بما بالفعل وهذا هو المراد بالتحريك وكون قوة نفسانية بالقوة الى امور مختلفة يحدث على ضربين احدهما ان تكون

بالقوة الى الفعل او عدمه والثاني ان تكون بالقوة الى فعل هذا او ذاك كما ان  
 البصر قد يرى وقد لا يرى وقد يرى الابيض وقد يرى الاسود فهي اذن  
 تحتاج الى محرك في كليهما اي في مزاولة الفعل اي استعماله وفي تخصيصه والاول  
 من جهة الفاعل الذي قد يكون فاعلاً وقد لا يكون فاعلاً والثاني من جهة الموضوع  
 الذي باعتبارها يختلف الفعل . وتحريك الفاعل يصدر عن فاعله ما لم يكن كل فاعله  
 انما يفعل لغاية كما مر بيانه في مباحث ١ ف ٢ كان مبدأ هذا التحريك من الغاية ومن  
 ثم كانت الصناعة التي ترجع اليها الغاية تحركها الصنعة التي يرجع اليها ما  
 الي الغاية كما تأمر الملاحاة السفانة على ما يفي الطبعات ك ٢ م ٢٥ والخبر  
 المطلق المتضمن حقيقة الغاية هو موضوع الارادة فهي من هذه الجهة تحرك سائر  
 قوى النفس الى افعالها اذا انما تستعمل سائر القوى متى اردنا فان غاياتها وكالاتها  
 خيارات جزئية مندرجة تحت موضوع الارادة . ومن شأن الصناعة او القوة التي  
 ترجع اليها الغاية الكلية ان تحرك الى الفعل الصناعة او القوة التي ترجع اليها  
 الغاية الجزئية المندرجة تحت تلك الغاية الكلية كما ان قائد العسكر الموكول اليه  
 النظر في خيره العام اي ترتيبه باسمه يحرك باسمه احد العرفاء الموكول اليه ترتيب  
 فرقة منه . والموضوع يحرك بتخصيص الفعل على طريقة المبدأ الصوري الذي منه  
 يستمد الفعل في الاشياء الطبيعية حقيقته النوعية كما يستمد التسخين حقيقته النوعية  
 من الحرارة والمبدأ الصوري الاول هو الموجود والحق الكلي الذي هو موضوع  
 العقل ولهذا كان العقل يحرك الارادة بهذا الضرب من التحريك من حيث يقدم  
 ها موضوعها

اذ اوجب على الاول بانه ليس قضية كلام او غسطينوس ان العقل لا يحرك  
 بل انه لا يحرك بالضرورة  
 وعلى الثاني بانه كما ان توهم الصورة دون اعتبار النافع او الضار لا يحرك

الشهوة الحسية كذلك تصور الحق دون اعتبار الخير المشتكى لا يحرك الارادة ومن ثم قيل في كتاب النفس ٣ م ٤٦ وما يليه ان العقل النظري لا يحرك بل انما يحرك العقل العملي

وعلى الثالث بان الارادة تحرك العقل باعتبار مزاوله الفعل لان الحق الذي هو كمال العقل خير جزئي مندرج تحت الخير الكلي ولما باعتبار تخصيص الفعل الذي يحصل من جهة الموضوع فالعقل يحرك الارادة لان الخير ايضاً يتصور بمقتضى خاصة مندرجة تحت حقيقة الحق الكلية وبهذا يتضح ان ليس في ذلك شيء واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد

#### الفصل الثاني

في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الحسي

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يتبع تحرك الارادة من الشوق الحسي لان المحرك والفعل اشرف من المتفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ١٢ ب ١٦ والشوق الحسي ادنى من الارادة التي هي شوق عقلي كما ان الحس ادنى من العقل فالشوق الحسي اذن لا يحرك العقل

٢ وايضاً يستحيل صدور أثر كلي عن قوة جزئية والشوق الحسي قوة جزئية لكونه يلحق الادراك الحسي الجزئي فيستحيل ان تصدر عنه حركة الارادة التي هي كلية من حيث تلحق الادراك العقلي الكلي

٣ وايضاً ليس بين المحرك والمتحرك نسبة متكررة بحيث يكون كل منهما محركاً للآخر كما في الطبيعيات ٨ م ٤٠ والارادة تحرك الشوق الحسي من حيث هو خاضع للنطق فهو اذن لا يحرك الارادة

لكن يمارض ذلك قوله في مع ١ : ١٤ « كل انسان تكون تجربته باجذاب شهوته وتلقاها له » واجذاب الشهوة انما يكون تحرك الارادة من الشوق الحسي

الذي هو محل الشهوة . فالشوق الحسي اذن يحرك الارادة  
والجواب ان يقال ان ما يدرك تحت اعتبار الخير والملائم يحرك الارادة  
بطريقة الموضوع كما تقدم في الفصل الانف واعتبار شي خيراً وملائماً يعرض من  
امرئ من حالة ما يعرض ومن حالة ما يعرض عليه لان الملائم يقال بالاضافة  
فتتوقف على كلا الطرفين ومن ثم كان النوع المختلف الاستعداد لا يقبل شيئاً على  
انه ملائم وعلى انه غير ملائم على نحو واحد بعينه وعليه قول الفيلسوف في الخلقيات  
ك ٣ ب هـ « كل يرى الغاية على حسب حاله » ولا يخفى ان حالة الانسان  
تتغير بانفعال الشوق الحسي ولذلك قد يرى الانسان وهو في حال انفعال  
ملائماً ما لا يراه كذلك في غير تلك الحال كما قد يرى الفضياب خيراً ما لا يراه  
كذلك الحليم وبهذا الاعتبار يحرك الشوق الحسي الارادة من جهة الموضوع  
اذ اوجب على الاول بان ما هو اشرف مطلقاً وفي نفسه لا يتمتع ان يكون  
اضعف باعتبار ما والارادة اشرف مطلقاً من الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي  
اعلى منها في من استولى عليه الانفعال باعتبار خضوعه للانفعال  
وعلى الثاني بان افعال الناس وانتخاباتهم انما تتعلق بالجزئيات ولذا كان للشوق  
الحسي من حيث هو قوة جزئية قوة عظيمة على جمل الانسان مستعداً لان  
يرى شيئاً من الجزئيات على حاله او اخرى  
وعلى الثالث بان النطق الذي هو محل الارادة يحرك القوة الفضية والشهوانية  
بامر به لكن ليس برئاسة قاهرة كما يفكر البعد من السيد بل برئاسة ملكية اي  
سياسية كما يساس الناس الاحرار من الامير مع قدرتهم على الخروج عليه كما قال  
الفيلسوف في كتاب السياسة ا ب ٣ وعلى هذا فالفضية والشهوانية يجوز ان  
تحركا الارادة الي عكس ما يأمر به النطق وهكذا لا يتمتع ان تحرك الارادة  
منهما احداً

### ألفصل الثالث

في ان الارادة هل تحرك نفسها

يُخْتَصَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الارادة لا تحرك نفسها لان كل محرك من حيث هو كذلك موجود بالفعل وما يتحرك موجود بالقوة لان الحركة فعل موجود بالقوة من حيث هو كذلك. وليس شي \* واحد بعينه موجوداً بالقوة وبالفعل باعتبار واحد. فاذاً ليس شي \* يحرك نفسه. فيستحيل اذن تحريك الارادة لنفسها

٢ وايضاً ان المتحرك يتحرك الى حضرة المحرك والارادة حاضرة عند نفسها دائماً فلو كانت تحرك نفسها لكانت تتحرك دائماً وهذا بين البطلان

٣ وايضاً ان الارادة تتحرك من العقل كما مر في ١ فلو كانت تحرك نفسها لتتحرك شي \* واحد بعينه دفعة واحدة من محركين بالمباشرة وهذا باطل في ما يظهر. فالارادة اذن لا تحرك نفسها

لكن يعارض ذلك ان الارادة هي ربة فعلها وفي قدرتها ان تريد وان لا تريد وهذا يتمتع لو لم يكن في قدرتها ان تحرك نفسها الى الارادة. فهي اذن تحرك نفسها والجواب ان يقال من شأن الارادة ان تحرك سائر القوى باعتبار الغاية التي هي موضوع الارادة كما تقدم في ١ وحكم الغاية في المشتبهات حكم المبدأ في المقولات كما مر في البحث الآنف ف ٢ ولا يخفى ان العقل باذراكه المبدأ يخرج نفسه من القوة الى الفعل بالنظر الى ادراك النتائج وبذلك يحرك نفسه فكذا الارادة بارادتها الغاية تحرك نفسها الى ارادة ما الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان الارادة لا تحرك وتتحرك باعتبار واحد فلا تكون بالفعل والقوة باعتبار واحد لكنها باعتبار ارادتها الغاية بالفعل تخرج نفسها من القوة الى الفعل بالنظر الى ما الى الغاية حتى تريده بالفعل

وعلى الثاني بان قوة الارادة حاضرة عند نفسها بالفعل دائماً واما فعل الارادة الذي به تريد الغاية احياناً فليس حاصلها دائماً وهي انما تحرك نفسها بهذا الاعتبار . فلا يلزم اذن كونها تحرك نفسها دائماً

وعلى الثالث بان الارادة لا تحرك من العقل ومن نفسها على نحو واحد بل تحرك من العقل باعتبار الموضوع ومن نفسها باعتبار مزاولة الفعل بالنظر الى الغاية

### الفصل الرابع

في ان الارادة هل تتحرك من مبدأ خارج

يُحْتَجَّجُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الارادة لا تحرك من شيء خارج لان حركتها ارادية . ومن حقيقة الارادي ان يكون صادراً عن مبدأ داخل كما ان ذلك من حقيقة الطبيعي ايضاً . فاذا لاتصدر حركة الارادة عن شيء خارج

٢ وايضاً يستحيل قسر الارادة كما مرّ بيانه في مب ٦ ف ٤ . والقسري ما كان مبدؤه خارجاً . فيستحيل اذن تحرك الارادة من شيء خارج

٣ وايضاً ما يكفي لتريكه محرك واحد فلا يحتاج الى محرك آخر . والارادة تكي لتحرك نفسها . فلا تحرك اذن من شيء خارج

لكن يعارض ذلك ان الارادة تحرك من الموضوع كما مرّ في ف ١ . ويجوز ان يكون موضوع الارادة امر خارجاً معروضاً على الحس . فيجوز اذن ان تحرك من شيء خارج

والجواب ان يقال اذا اعتبر تحرك الارادة من الموضوع فلا مرا . في جواز تحركها من شيء خارج . واذا اعتبر تحركها من جهة مزاولة الفعل فلا بد ايضاً من القول بانها تحرك من مبدأ خارج لان كل ما يفعل تارة بالفعل وتارة بالقوة لابد ان يتحرك من محرك ما ومعلوم ان الارادة تبدأ ان تريد شيئاً بعد ان كانت لاتريده فلا بد اذن من محرك يحركها الارادة وقد مرّ في الفصل الآنف

انها تحرك نفسها من حيث انها بارادتها الغاية تؤدي بنفسها الى ارادة ما الى الغاية وهذا لا يمكن ان فعله الا بعد التروي لانه متى اراد مريض الشفاء يأخذ بالتفكير في طريقة التوصل اليه فيؤدي به تفكره الى ان يرى ذلك ممكناً بواسطة الطبيب فيريده الا انه لما لم يكن قد اراد الشفاء بالفعل دائماً فلا بد ان يكون ابتداء ارادته اياه مسيياً عن محركه على ان الارادة ولو كانت تحرك نفسها فلا بد ان يكون فعلها هذا الحاصل بالتروي صادراً عن ارادة سابقة والتسلسل هنا مستحيل فلا بد اذن من القول بان الارادة انما تصدر حركتها الاولى بمحرك محرك خارج كما اتفق ذلك ارسطوطي في بعض المواطن من خلياته اذا اوجب على الاول باننا لا نكثر ان من حقيقة الارادي ان يكون صادراً عن مبدأ داخل الا ان هذا المبدأ الداخل لا يجب ان يكون المحرك الاول الغير المتحرك من آخر فاداً وان كان مبدأ الحركة الارادية القريب داخلاً الا ان مبدأها الاول خارج كما ان مبدأ الحركة الطبيعية الاول خارج وهو ما يحرك الطبيعة

وعلى الثاني بانه ليس يكتفي لحقيقة القسري ان يكون مبدؤه خارجاً بل يجب ان يزداد على ذلك ان لا يكون المتصور ماعداً عليه بوجه وهذا لا يحدث عند ما تحرك الارادة من خارج لانها هي التي تريد وان كانت متحركة من آخر وانما تكون هذه الحركة قسرية لو كانت مضادة لحركة الارادة وهذا مستحيل هنا للزوم كون شيء واحد بعينه مريداً وغير مريد

وعلى الثالث بان الارادة تكتفي لتحريك نفسها الى شيء ما وفي رتبته اي من حيث هي فاعل قريب ولكنها لا تقدر ان تحرك نفسها الى جميع الاشياء كما مر بيانه في جرم الفصل فلا بد اذن ان تحرك من آخر على انه المحرك الاول



### الفصل الخامس

في ان الارادة هل تتحرك من الجرم السماوي

يُنْقَلَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الارادة الانسانية تتحرك من الجرم السماوي لان جميع الحركات المختلفة والمركبة تملأ بالحركة البسيطة التي هي حركة الفلك كما اثبتة الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٦ والحركات الانسانية مختلفة ومركبة لا بدائها بعد ان لم تكن . فهي اذن تملأ بحركة الفلك التي هي بسيطة في طبعها

٢ وايضاً ان الاجسام الساقطة تتحرك بالاجسام العالية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ . وحركة الجسم الانساني الصادرة عن الارادة لا يجوز تعليلها بحركة الفلك ما لم تتحرك منه الارادة ايضاً . فالفلك اذن يحرك الارادة الانسانية

٣ وايضاً ان المنجمين يربطون بينهم الاجرام السماوية يثبتون بامور صحيحة تتعلق بالانفعال الانسانية المستقبلية الحاصلة عن الارادة . وهذا يمتنع لو كانت الاجرام السماوية لا تقدر ان تحرك الارادة الانسانية . فاذاً الارادة الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية

لكن يعارض ذلك قول المشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٧ « ليست للاجرام السماوية عللاً لافعالنا » . ولو كانت الارادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية تتحرك من الاجرام السماوية لكانت هذه الاجرام عللاً للافعال الانسانية . فالارادة اذن لا تتحرك من الاجرام السماوية

والجواب ان يقال من الواضح ان الارادة يجوز ان تتحرك من الاجرام السماوية باعتبار تحركاتها من الموضوع الخازجي اي من حيث ان الاجسام الخارجية التي عند شعور الحس بها تتحرك الارادة حتى ان آلات القوى الحسية ايضاً خاضعة لحركات

الاجرام السماوية ولما باعتبار تحركها من فاعل خارج لمزاولة الفعل فذهب بعض  
ايضاً الى ان الاجرام السماوية تؤثر بالثقل في الارادة الانسانية الا ان هذا محال  
لان محل الارادة النطق كما في كتاب النفس ٣٢ م ٤٢ وانطق قوة نفسانية غير  
مقيدة بآلة جسمية فالارادة اذن قوة مجردة من كل وجه وروحانية محضة وواضح  
ان ليس يقدر جسم ان يفعل في شيء روحاني بل بالعكس لان الاشياء  
الروحانية والمجردة اشد واعم قدرة من كل شيء جسي فيستحيل اذن ان يؤثر  
الجسم السماوي بالثقل في العقل او في الارادة ولذا لما روى ارسطو في كتاب  
النفس ٢ م ١٥٠ مذهب القائلين بان «الارادة في الناس على ما يصنعها كل يوم»  
ابو الناس والآلهة «اي المشتري الذي يراد به السماء باسمها» اسند هذا القول  
الى الذين لا يفرقون بين العقل والحس لان جميع القوى الحسية لكونها أفعال  
الآلات الجسمانية يجوز تحركها من الاجرام السماوية بالعرض اي بتحرك الاجسام  
التي هي افعالها الا انه لما كان الشوق العقلي يتحرك على نحو ما من الشوق الحسي  
كما مر في ف ٢ كانت حركة الاجرام السماوية تؤثر في الارادة تبعاً اي من  
حيث يعرض للارادة ان تتحرك بانفعالات الشوق الحسي

اذ اوجب على الاول بان ما في الارادة الانسانية من الحركات المركبة  
يعمل بعلّة بسيطة اعلى من العقل والارادة ومثل هذه العلة لا يجوز ان تكون  
جسماً بل يجب ان تكون جوهرًا مجرداً عالياً فليس يجب اذن تحليل حركة  
الارادة بحركة السماء

وعلى الثاني بان الحركات الجسمانية الانسانية انما تعمل بحركة الجسم السماوي  
من حيث يحصل للآلات استعداد للحركة على نحو ما من تأثير الاجرام السماوية  
ومن حيث ان الشوق الحسي ايضاً يتحرك بتأثير الاجرام السماوية ثم من حيث ان  
الاجسام الخارجة تتحرك بنسب حركة الاجرام السماوية التي من تلقائها تأخذ

الارادة ان تريد شيئاً كما يأخذ الانسان عند حصول البردان يريد ايقاد النار  
الان هذا التحريك للارادة يحصل من جهة الموضوع المروض عليها من الخارج  
لامن جهة الغريزة الفاسخة

وعلى الثالث بان الشهوة الحسية هي فعل الآلة الجسمية كما مر في ف ٢ وق  
امب ٨١ و ٨٠ فلا يتمتع اذن ان يحصل لبعض بتأثير الاجرام السماوية استعداد  
للقضب او الشهوة او نحو ذلك من الانفعالات كما ان المزاج الطبيعي ايضاً يؤثر  
في استسلام اكثر الناس للانفعالات التي انما يقاومها الحكماء فقط ولذا كان ما  
ينبأ به من افعال الناس قبل حدوثها بناء على مراقبة الاجرام الفلكية يصدق  
في الغالب الا ان الحكميم يتسلط على الكواكب كما قال بطليموس في كتابه  
الموسم بمئة كلمة اي لانه بمقاومة الانفعالات يمنع بالارادة المختارة والفرا الخاصة  
بوجه الحركة الفلكية آثار الاجرام السماوية . او يقال ما قاله اوجسطينوس في  
شرح تلك ب ٢ ب ١٧ « لا بد من القول بانه متى قال النجمون اموراً صادقة فانما  
يقولونها بقوة غريزة خفية جداً تتنقل منها العقول البشرية مع جهلها باهاومتى  
قصد بذلك خداع الناس كان من فعل الارواح الخادعة »

#### الفصل السادس

فان الارادة هل لا تتحرك من مبداء خارج غير الله  
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك من مبداء خارج  
غير الله لان من شأن الادنى ان يتحرك مما هو اعلى منه كما تتحرك الاجرام السفلية  
من الاجرام العلوية . ويوجد من دون الله شيء اعلى من ارادة الانسان وهو  
الملاك . فيعوز اذن ان تتحرك الارادة من الملاك ايضاً وهو مبداء خارج  
٢ وايضاً ان فعل الارادة لاحق لفعل العقل . وعقل الانسان ليس يتوجه الى  
فعله من الله فقط بل من الملائكة ايضاً باناراتهم كما قال ديونيسوس في الاسماء

الالهية ب ٤ مقا ١ وكذا الإرادة أيضاً

٣ وايضاً ليس الله علة الالهيّات كقوله في تلك ٣١:١ «رأى الله جميع ما صنعه  
فإذا هو حسن جداً» ولو كانت الإرادة لا تتحرك الا من الله فقط لما كانت تتحرك  
اصلاً الى الشرع انها هي مصدر الانتم وصالح السيرة كما قال اوغسطينوس في  
كتاب الرجوع ٢ ب ٩

لكن يمرض ذلك قول الرسول في قيل ١٣: ٢ «ان الله هو الذي يعمل فينا  
الإرادة ونعمل»

والجواب ان يقال ان حركة الإرادة داخلية كالحركة الطبيعية والشيء الطبيعي  
وان جاز ان يتحرك بما ليس لطبيعته الا ان الحركة الطبيعية لا يميز صدورها الاعمال  
هو علة للطبيعة على نحو ما فان الحجر يتحرك صمداً من الانسان الذي ليس علة  
لطبيعته الا ان هذه الحركة ليست طبيعة للحجر واما حركته الطبيعية فلا تصدر  
الآن علة هو علة لطبيعته ومن ثم قيل في الطبيعيات ٨ م ٢٩ وما يليه «ان المولد  
يحرك بالحركة المكانية الاجسام الثقيلة والخفيفة» وعلى هذا يجوز ان يتحرك  
الانسان ذو الإرادة من ليس علة له لكن يستحيل ان تصدر حركته الارادية عن  
مبدل خارج ليس علة للإرادة ولا يجوز ان يكون علة للإرادة غير الله وهذا واضح  
من وجهين اولاً من كون الإرادة قوة للنفس الناطقة الصادرة بالابداع عن الله  
وحده كما مر في ق ١ ف ٢ وثانياً من كون الإرادة متوجهة الى الخير الكلي  
فلا يجوز ان يكون علة لها الا الله الذي هو الخير الكلي وكل خير سواه فلما  
يقال بالمشاركة وهو خير جزئي والعلة الجزئية لا تمتنع الميل الكلي ولهذا يستحيل  
صدور الميول الاولى التي بالقوة الى جميع الصور عن فاعل جزئي

إذا اجب على الاول بان الملاك ليس اعلى من الانسان بحيث يكون علة  
لارادته كما ان الاجرام العلوية علة للصور الطبيعية اللاحق لها ما للاجسام

### الطبيعية من الحركات الطبيعية

وعلى الثاني بان عقل الانسان انما يتحرك من الملاك من جهة الموضوع الذي يعرض عليه بقوة النور الملكي وبهذا المعنى يجوز أيضاً تحريك الارادة من مخلوق خارج كما مر في ف ٤  
وعلى الثالث بان الله يحرك ارادة الانسان باعتبار كونه للحركة الكلي الى موضوع الارادة الكلي وهو الحيز من دون هذا التحريك الكلي لا يقدر الانسان ان يريد شيئاً وهو يرجع نفسه بالعقل الى ارادة هذا الحيز او ذلك مما هو خير حقيقي او ظاهري على ان الله قد يحرك بعض الناس على وجه مخصوص الى ارادة خير جزئي بعينه كمن يحركهم بالنعمة على ما سيأتي بيانه في مب ١٠٩ و ١١٢



### المبحث العاشر

#### في كيفية تحريك الارادة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في كيفية تحريك الارادة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع - ٢ هل تتحرك بالضرورة من موضوعها - ٣ هل تتحرك بالضرورة من الشوق الادي - ٤ هل تتحرك بالضرورة من المحرك الخارج الذي هو الله

### الفصل الاول

في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع

يُختص الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة لا تتحرك الى شيء بالطبع لان الفاعل الطبيعي قسم للفاعل الارادي كما يتضح من كتاب الطبيعات ٢٩٣  
فالارادة اذن لا تتحرك الى شيء بالطبع

٢ وايضاً ان الشيء الطبيعي دائم في محله كدوام الحرارة في النار . وليس في الارادة حركة دائمة . فاذا ليس في الارادة حركة طبيعية

٣ وايضاً ان الطبيعة محدودة الى واحد والارادة تتعلق بالتقابلات . فهي اذن لا تريد شيئاً بالطبع

لكن يمارض ذلك ان حركة الارادة تابعة لفعل العقل . والعقل يعقل بعض الاشياء طبعاً . فالارادة اذن تريد بعض الاشياء طبعاً

والجواب ان يقال تطلق الطبيعة على غير واحد كما قال بوليسيوس والفيلسوف الاول في كتاب الطبيعتين والثاني في الالميات ك ه ه فقد تطلق على المبدأ الداخلي في التحركات وهي حينئذ اما انفيولي او الصورة الميولانية كما يتضح من الطبيعتين ك ٢ م ٤ وقد تطلق على كل جوهر او كل موجود وبهذا الاعتبار يقال طبيعي لشيء علاليائه باعتبار جوهره وهو ما يحمل فيه نفسه واما جميع الاشياء التي لا تحمل بانفسها فتتخذ الى شيء اول حاله بنفسه وعلى هذا المعنى يجب دائماً ان يكون المبدأ في ما يلائم الشيء طبيعياً . وهذا ظاهر في العقل فان مبادئ المعرفة العقلية معلومة بالطبع وكذا ايضاً مبادئ الحركات الارادية يجب ان يكون شيئاً مراداً بالطبع وهو مطلق الخير الذي تميل اليه الارادة طبعاً كما تميل كل قوة طبعاً الى موضوعها والغاية القصوى التي حكمها في المشتبهات كحكم المبادئ الاولى البرهانية في المعقولات وكذا كل ما يلائم المريد بطبعه فاننا لانستحي بالارادة ما يرجع الى قوة الارادة فقط بل ما يرجع ايضاً الى كل قوة بمفردها والى الانسان كله فالانسان اذن ليس يريد طبعاً موضوع الارادة فقط بل سائر ما يلائم القوي الاخر ايضاً كمرقة الحق الملازمة للعقل والوجود والحياة ونحوها مما يتعلق باستقلال الوجود الطبيعي وهذه الاشياء كلها مندرجة تحت موضوع الارادة من حيث هي خيرات جزئية

إذاً اجيب على الاول بان مقابلة الارادة للطبيعة في القسمة من قيل مقابلة  
علية لاخرى فيها فمن الاشياء ما يفعل بالطبع ومنها ما يفعل بالارادة . وطريقة  
تأثير الارادة التي هي رية فعلها مغايرة لطريقة تأثير الطبيعة التي هي محدودة  
الى واحد . الا انه لما كانت الارادة حاصلة في طبيعة ما كان من الضرورة ان  
تشارك من وجه ما في طريقة الطبيعة كما تشارك العلة المتأخرة في العلة المتقدمة  
والوجود الحاصل بالطبع متقدم في كل شيء على فعل الارادة الحاصل بالارادة  
ومن ثمة كانت الارادة تريد شيئاً بالطبع

وعلى الثاني بان ما كان في الاشياء الطبيعة طبعياً من حيث هو لاحق  
للصورة فقط فهو موجود دائماً بالفعل كوجود الحرارة دائماً بالفعل في النار . واما  
ما كان طبعياً من حيث هو لاحق الميولي فليس يوجد دائماً بالفعل بل يكون  
بالقوة فقط لان الصورة هي الفعل والميولي هي القوة والحركة فعل موجود بالقوة  
كما في الطبيعات كـ<sup>٣</sup> ولذلك فما يرجع الى الحركة او يلحقها في الاشياء الطبيعية  
ليس يوجد دائماً بالفعل كما ان النار لا تتحرك دائماً صمداً بل متى كانت خارجاً  
عن حيزها وكذا الارادة التي انما تخرج من القوة الى الفعل متى ارادت شيئاً لا يجب  
ان تريد دائماً بالفعل بل متى ترجعت الى شيء فقط واما ارادة الله التي هي فعل  
حرف فهي مريدة بالفعل دائماً

وعلى الثالث بان الطبيعة يحاذيها دائماً واحد متبادل لما فالطبيعة الجنسية  
يحاذيها واحد بالجنس والطبيعة النوعية يحاذيها واحد بالنوع والطبيعة الشخصية  
يحاذيها واحد بالشخص . ولما كانت الارادة قوة مجردة كالفعل كان يحاذيها بالطبع  
واحد عام وهو الخبير كما يحاذي العقل ايضاً واحد عام وهو الحق او الموجود  
او نحو ذلك . على ان الخبر العام يندرج تحت خيارات كثيرة جزئية ليست الارادة  
محدودة الى احدها

### الفصل الثاني

في ان الارادة هل تتحرك بالضرورة من موضوعها

يُخْطَلَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك بالضرورة من موضوعها فان نسبة موضوعها اليها كنسبة المحرك الى المتحرك كما في كتاب النفس ٣١٣ م ٥٠. ومتى كان المحرك كافياً حرك المتحرك بالضرورة. فيجوز اذن ان تتحرك الارادة من موضوعها بالضرورة

٢ وايضاً كما ان الارادة قوة مجردة كذلك العقل ايضاً. وموضوع كليهما كليٌّ كما مرّ قريباً في الفصل الآتف. والعقل يتحرك من موضوعه بالضرورة. فالارادة اذن تتحرك ايضاً من موضوعها بالضرورة.

٣ وايضاً كل ما يريدُه مريدٌ فلا يعدوان يكون غايةً اوشيناً متوجهاً الى الغاية والمريد يريد الغاية بالضرورة في ما يظهر لانها بمنزلة المبدأ في النظريات وهو نصديق به بالضرورة والغاية هي علة ارادة ما الى الغاية فيظهر ايضاً اننا نريد ما الى الغاية بالضرورة. فالارادة اذن تتحرك من موضوعها بالضرورة

لكن يعارض ذلك ان القوى التطبيقية تتعلق بالتقابلات كقول الفيلسوف في الالميات ك ٩ : ٣ م والارادة قوة نطقية لان محلها النطق كما في كتاب النفس ٣١٣ م ٥٢. فهي اذن تتعلق بالتقابلات فلا تتحرك الى احدها بالضرورة

والجواب ان يقال ان الارادة تتحرك على نحوين احدهما باعتبار مزاوله الفعل والثاني باعتبار تخصيصه من جهة موضوعه فباعتبار الاول لا تتحرك الارادة من موضوع بالضرورة لجواز ان لا يفتكر مفتكر في موضوع فلا يريد بالتعلل واما باعتبار الثاني فتتحرك بالضرورة من بعض الموضوعات دون بعض اذ لا بد في تحريك القوة من موضوعها من اعتبار ما به يحرك الموضوع الارادة. فان المرئي يحرك البصر باعتبار اللون المرئي بالتعلل فمتى عُرِض اللون على البصر حركه بالضرورة



ما لم يتحول عنه وهذا يرجع الى مزاولة الفعل واما متى عُرِضَ على البصر شيء  
ليس متلوناً بالفعل من جميع الوجوه ولكنه متلون بالفعل من وجهه وغير متلون بالفعل  
من وجه آخر لم يصهر البصر بالضرورة لجواز ان يتعلق به من حيث لا يكون  
متلوناً بالفعل فلا يصهره. وكما ان المتلون بالفعل هو موضوع البصر كذلك الخير  
هو موضوع الارادة فمتى عُرِضَ على الارادة موضوع هو خير كلي ومن كل  
وجه توجهت اليه بالضرورة اذا زالت فعل الارادة لامتناع ارادتها ما يقابله  
واما متى عُرِضَ عليها موضوع ليس خيراً من كل وجه فلا تتوجه اليه بالضرورة  
ولما كان الخلو عن خير ما متضمناً حقيقة عدم الخير كان ذلك الخير الذي هو كامل  
ومستجمع كل خير هو وحده الخير الذي يتعذر على الارادة ان لا تريده وهو  
السعادة واما سائر الخيرات الجزئية فمن حيث تخلو عن خير ما يجوز اعتبار انها  
يست خيرات وهذا الاعتبار يجوز ان ترفضه الارادة وان تقبلها لجواز تعلفها  
بشيء واحد بعينه باعتبارات مختلفة

إذا اجيب على الاول بان المحرك الكافي لقوة ما انما هو الموضوع المتضمن من  
كل وجه حقيقة المحرك فان خلا عن هذه الحقيقة من وجه لم يحرك بالضرورة  
كامراً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان العقل انما يتحرك بالضرورة من الموضوع الذي هو حق دائماً  
وبالضرورة لا من الموضوع الذي يحتمل الصدق والكذب وهو الشيء الحادث  
على قياس ما مر قريباً في الخير

وعلى الثالث بان الغاية القصوى تحرك الارادة بالضرورة لكونها خيراً كاملاً  
ومثلها في ذلك ما يتوجه اليها بما يتعذر بدونه ادراكها كالوجود والحياة ونحوهما  
واما ما سوى ذلك مما يمكن ادراكها بدونه فليس يريده بالضرورة من يريد  
الغاية كما ان من يصدق بالمبادئ لا يصدق بضرورة النتائج التي يمكن صدق

المبادئ بدونها

### الفصل الثالث

في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

يُتَعَلَّقُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة تتحرك من افعال الشوق الحسي بالضرورة فقد قال الرسول في رو٢ : ١٩٠ « لان ما اریده من الخير لا اعمله بل ما لا اریده من الشر اياه اعمل » وانما قال ذلك بسبب الشهوة التي هي افعال فالارادة لذن تتحرك من الانفعال بالضرورة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحقيقات ك٣ ب٥ « كلُّ يرى الغاية على حسب حاله » وليس في قدرة الارادة ان تخرج حالاً عن الانفعال . فاذاً ليس في قدرتها ان لا تريد ما يعطنها اليه الانفعال

٣ وايضاً ان العلة الكلية لا تتعلق بمعلوم جزئي الا بتوسط علم جزئية ومن ثمة كان العقل الكلي لا يتحرك الا بتوسط الحاكمة الجزئية كما في كتاب النفس ٣ م ٥٨ ونسبة الارادة الى الشوق الحسي كنسبة العقل الكلي الى الحاكمة الجزئية فالارادة اذن لا تتحرك الى ارادة شيء جزئي الا بتوسط الشوق الحسي . فاذاً متى تزعم الشوق الحسي بانفعال ما الي شيء تعذر على الارادة ان تتحرك الى ضده

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٤ : ٧ « سينقاد اليك شوقك وانت تسود عليه »

فارادة الانسان اذن لا تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

والجواب ان يقال ان افعال الشوق الحسي يحرك الارادة من حيث يحركها الموضوع اي من حيث يحمل الانفعال الانسان من وجه ما على الحكم بان شيئاً ملاماً وخبر مع انه لو تجرد عن الانفعال لم يحكم عليه بذلك كما تقدم في البحث الانف ٢ وتأثر الانسان بالانفعال على هذا الوجه يحدث على نحوين

احدها بحيث يتقيد العقل الى حد ان يفقد الانسان الرشدا كما يعرض لمن يصير  
مجنوناً او مجنوناً من شدة الغضب او الشهوة او من اضطراب آخر جسماني لان  
هذه الانفعالات لا تعرض دون تغير جسماني وحكمه في ذلك حكم الحيوانات  
الجمجمة التي تتبع بالضرورة سورة الانفعال لانه يفقد حركة العقل ويفقد بفقد  
حركة الارادة ايضاً وقد لا يفسد الانفعال العقل بالكلية بل يبقى مطلق الحكم في  
شيء ما وحينئذ يبقى شيء من حركة الارادة وقد ما يبقى العقل مطلقاً وغير  
خاضع للانفعال يكون ما يبقى من حركة الارادة مجرداً عن الميل الاضطرابي  
الى ما يعطيه اليه الانفعال وعلى هذا فاما لا يكون لارادة الانسان حركة بل  
يستولي عليه الانفعال وحده واما يكون لما حركة فلا تتبع الانفعال بالضرورة  
اذاً اجيب على الاول بان الارادة وان عذر عليها منع حركة الشهوة وهو  
المراد بقول الرسول « ما لا اریده من الشرایع اعمل » اي اشبهه الا انها تقدر  
ان لا تريد الاشياء او ان لا تنقاد للشهوة فلا تتبع حركة الشهوة بالضرورة  
وعلى الثاني بان الانسان لكونه ذا طبيعتين عقلية وحسية فقد يصير على  
نحو ما متشابهاً في نفسه كلها اما بانقياد الجزء الحساس للعقل انتقاداً تاماً كما  
يحدث في ذوي الفضيلة او بقلبة الانفعال النفساني على العقل تماماً كما يعرض في  
المجانين . الا انه قد يحدث احياناً ان لا تكون غلبة الانفعال على العقل تامة بل  
يبقى للعقل شيء من القوة فيقدر الانسان حينئذ ان يدفع الانفعال تماماً او ان  
لا يتفاد له في الاقل لانه لما كان استعدادة يختلف باختلاف جزأي نفسه كان  
في هذه الحالة يرى بعقله شيئاً وباضاعله شيئاً آخر

وعلى الثالث بان الارادة لا تتحرك من الخير الكلي المدرك بالعقل فقط بل  
من الخير المدرك بالحس ايضاً فهي تقدر ان تنحرف الى خير جزئي دون  
انفعال الشوق الحسي فقد نريد ونفعل اموراً كثيرة دون انفعال بل بمجرد انتخاب

الشوق كما يظهر في من يقاوم عقله الانفعال

### الفصل الرابع

في ان الارادة هل تتحرك من محرك خارجي من الله بالضرورة

يُنقَضُ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الارادة تتحرك من الله بالضرورة لان كل فاعل يتمتع مقاومته بحرك بالضرورة. والله لعدم تنامي قدرته تمتع مقاومته وعليه قوله في رو ١٩: ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته» فهو اذن يحرك الارادة بالضرورة. ٢ وايضا ان الارادة تتحرك بالضرورة اني ما تريد بالطبع كما مر في ف ١. وما يفعله الله في شيء فهو طبيعي له كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٦ ب ٣. فالارادة اذن تريد بالضرورة كل ما تتحرك اليه من الله. ٣ وايضا ان الممكن ما ليس يلزم من وجوده محال. وعدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليه يلزم عنه محال للزوم عدم حصول أثر لفعل الله. فيستحيل اذن عدم ارادة الارادة ما يحركها الله اليه. فهي اذن تريد بالضرورة لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥: ١٤ «الب صنع الانسان في البدء وتركه في يد اختياره» فهو اذن لا يحرك ارادته بالضرورة

والجواب ان يقال ان العناية الالهية ليس من شأنها ان تفسد طبيعة الكائنات بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٣ فهي اذن تحرك كل شيء بحسب حاله فالعلل الضرورية تتحرك بها الى اصدار معلولات ضرورية والعلل الحادثة تتحرك بها الى اصدار معلولات حادثة. ولما كانت الارادة مبدأ فعلاً غير محدود الى واحد ولكه يتعلق بكثير على السواء كان الله يحركها لا بحيث تترجم بالضرورة الى واحد بل بحيث تبقى حركتها حادثة غير ضرورية الا في ما تتحرك اليه بالطبع اذا اجيب على الاول بان الارادة الالهية لا تقتضي ان يصدر شيء عما تحركه

فقط بل ان يصدر على النحو الملائم لطبيعة ما تحركه ايضاً ولذا كان تحرك الارادة اضطراراً لعدم ملائمة طبيعتها اشد مناعة للتحريك الالهي من تحركها اختياراً بملائمة طبيعتها

وعلى الثاني بان ما يفعله الله في شيء انما يكون طبيعياً له اذا كان يفعله الله فيه ليكون طبيعياً اذ انه يلائم شيء شيئاً بحسب ما يريد الله ان يلائمه. وليس يريد الله ان يكون كل ما يفعله في الاشياء طبيعياً لما كبعث الموقى مثلاً لكنه يريد ان يكون خضوع كل شيء للقدرة الالهية طبيعياً له

وعلى الثالث بانه اذا حرك الله الارادة الى شيء فيستحيل على هذا الفرض ان لا تحرك الارادة اليه الا ان ذلك ليس مستحيلاً بالاطلاق فلا يلزم كون الارادة تحرك من الله بالضرورة

### البحث الحادي عشر

في التمتع الذي هو فعل الارادة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في التمتع والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ا في ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية - ٢ هل هو خاص بالخليفة النافعة او مشترك بينها وبين الحيوانات العجم - ٣ هل هو خاص بالغاية القصوى - ٤ هل هو خاص بالغاية الحاصلة

#### الفصل الأول

في ان التمتع هل هو فعل القوة الشوقية

يُنحط إلى الاول بان يقال: يظهر ان التمتع ليس فعل القوة الشوقية فقط اذ يظهر ان معناه (في اللاتينية وهو فيها fruitio) وهو فيها الاستئثار والذي يجني ثمرة

الحياة الانسانية التي هي السعادة هو العقل القائمة السعادة بفعله كما مر بيانه في  
 مب ٣ ف ٨. فاذا ليس التمتع فعل القوة الشوقية بل فعل العقل  
 ٢ وايضاً ان لكل قوة غاية مخصوصة هي كلما كما ان غاية البصر هي ادراك  
 المرئي وغاية السمع قبول الاصوات وقس عليهما الباقي. وغاية الشيء ثمرته. فالتمتع  
 اذن مشترك بين جميع القوى وليس خاصاً بالقوة الشوقية  
 ٣ وايضاً ان التمتع يُفهم تلذذاً. واللذة الحسية خاصة بالحس الذي يلذ  
 بموضوعه وكذا اللذة العقلية خاصة بالعقل. فالتمتع اذن خاص بالقوة المدركة لا  
 بالقوة الشوقية.

لكن يارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليم المسيحي ١ ك ب ١ وفي الثالث  
 ك ١ ب ١٠ «التمتع هو اتعلق بشيء محبة له لنفسه» والمحبة خاصة بالقوة الشوقية  
 فالتمتع اذن هو فعل القوة الشوقية

والجواب ان يقال يظهر ان اصل التمتع والثمره (في اللاتينية) واحدٌ واحدهما  
 مشتق من الآخر سيان عند غرضنا هنا ان يكون الاول مشتقاً من الثاني او  
 العكس الا ان الاقرب في ما يظهر ان الآيين منهما هو الاسبق في الوضع وما كان  
 اعظم محسوسة فهو آيين لنا فيظهر من ثمة ان التمتع مشتق من الاثمار المحسوسة.  
 والثمره المحسوسة هي آخر ما يُرجى من الشجرة وما يُعجى بالتنازع ومن ذلك يظهر  
 ان التمتع يرجع الى الخبة او اللذة المتعلقة بآخر ما يُرجى وهو الغاية. والغاية  
 والخير موضوع القوة الشوقية فواضح اذن ان التمتع هو فعل القوة الشوقية  
 اذا اجب على الاول بانه لا مانع من ان شيئاً واحداً بعينه يرجع الى قوًى  
 مختلفة باعتبارات مختلفة فروية الله هي فعل العقل من حيث هي رؤية وهي  
 موضوع الارادة من حيث هي خير وغاية ومثلها في ذلك التمتع به. وهذه الغاية  
 يدركها العقل من حيث هو قوة فاعلة والارادة من حيث هي قوة محركة الى

الغاية ومتممة بالغاية المدركة

وعلى الثاني بان كمال سائر القوى وغايتها مندرج تحت موضوع القوة الشوقية اندواج الخاص تحت العام كما مر في مب ٩ فاذًا كمال كل قوة وغايتها يرجع الى القوة الشوقية من حيث هو غير ولذا كانت القوة الشوقية تحرك سائر القوى الى غايتها وهي تدرك الغاية بوصول كل منها الى غايتها

وعلى الثالث بان اللذة تضمن امرين ادراك الملائم وهذا يرجع الى القوة المدركة والرغبة بما يقدم على انه ملائم وهذا يرجع الى القوة الشوقية التي بها تستكمل حقيقة اللذة

### الفصل الثاني

في ان التمتع هل هو خاص بالخلقة الناطقة او مشترك بينها وبين الحيوانات المجمل  
يُجْعَلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التمتع خاص بالناس فقد قال  
اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣ و ٢٢ « نحن البشر نتمتع ونشبع » فالتمتع  
اذن غير مقدور لسائر الحيوانات

٢ وايضاً ان التمتع خاص بالغاية القصوى والحيوانات المجمل متفصرة عن  
الوصول الى الغاية القصوى فهي اذن لا تتمتع

٣ وايضاً كما ان الشوق الحسي دون الشوق العقلي كذلك الشوق الطبيعي  
دون الحسي فلو كان للشوق الحسي تمتع لجاز ان يكون ذلك للشوق الطبيعي ايضاً  
وهذا بين البطلان اذ ليس له لذة فاذا ليس للشوق الحسي تمتع وهكذا لا يلائم  
التمتع الحيوانات المجمل

لكن يارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ « لا نقض  
في القول بان البهائم ايضاً تتمتع بالطعام وبكل لذة جسمية »

والجواب ان يقال ليس التمتع فعل القوة الواصلة الى الغاية بطريق التنفيذ

بل فعل القوة الآمرة بالتنفيذ كما يحصل مما تقدم في الفصل الآنف ج فقد مرّ هناك انه فعل القوة انشوية. والاشياء الخالية من الادراك يوجد فيها القوة التي تصل الى الغاية بطريق التنفيذ كتحريك الثقل سفلاً والخفيف صعوداً. واما القوة التي تصل الى الغاية بطريق الامر فليست فيها بل في طبيعة اعلى تحرك بامرها الطبيعة بامرها كما يحرك الشوق في ذوات الادراك سائر القوى الى افعالها ومن ذلك يتضح ان الموجودات الخالية من الادراك وان وصلت الى الغاية لا حظ لما في التمتع بالغاية بل انما ذلك لوجودات المدركة وادراك الغاية على ضربين كامل وناقص فالكامل ما ليس يدرك به ما هو غاية وخير فقط بل حقيقة الغاية والخير الكلية ايضاً وهذا خاص بالطبيعة الناطقة والناقص ما به يدرك الغاية والخير على وجه جزئي وهذا يوجد في الحيوانات العجم التي ليست قواها الشوقية ايضاً آمرة اختياراً بل انما تحرك الى ما تنصّره بالفرصة الطبيعية وعلى هذا فالطبيعة الناطقة تمنع بوجه كامل والحيوانات العجم تمنع بوجه ناقص واما سائر المخلوقات فلا تمنع بوجه

إذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على التمتع الكامل وعلى الثاني بان التمتع ليس خاصاً بالغاية القصوى مطلقاً بل بما يعتبره كل غاية قصوى

وعلى الثالث بان الشوق الحسي يتبع ادراكاً ما بخلاف الشوق الطبيعي ولا سيما في ما خلا عن الادراك

وعلى الرابع بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الناقص كما يظهر من اسلوب كلامه فمعنى قوله ان وصف البهائم بالتمتع ليس فيه تناقض بين كما في وصفها بالانتفاع



### الفصل الثالث

في ان التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى

يُختص إلى الثالث بان يقال : يظهر ان التمتع غير خاص بالغاية القصوى فقد قال الرسول لفلون ٢٠ » نعم يا اخي سأتمتع بك في الرب « ومعلوم ان الرسول لم يجعل غايته القصوى في الانسان . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى ٢ وايضاً ان الثمرة هي ما يُتمتع به . وقد قال الرسول في فلا ٥ : ٢٢ » اما ثم الروح فهو المحبة والفرح والسلام « وما اشبه ذلك مما ليس يتضمن حقيقة الغاية القصوى . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

٣ وايضاً ان افعال الارادة تتعلق بانفسها لاني اريد ان اريد واحب ان احب . والتمتع هو فعل الارادة اذا انما نتمتع بالارادة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ فيجوز اذن ان يتمتع متمتع بتمتع . وليس التمتع غاية الانسان القصوى بل انما هي الخير الغير المخلوق وهو الله . فاذا ليس التمتع خاصاً بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١١ » لا تتمتع حيث يكون ما تنزع اليه الارادة مشتهى لغيره « وليس يُشتهى لنفسه سوى الغاية القصوى فقط . فالتمتع اذن خاص بالغاية القصوى

والجواب ان يقال ان حقيقة الثمرة ترجع الى امرين كونها آخرًا وسكون الشوق عندها بضرب من الخلاوة او اللذة كما مر في ف ١ . والاخير ضرر بان اخير مطلقاً واخير من وجه فالاخير مطلقاً ما ليس اخيراً بالنسبة الى آخر والاخير من وجه ما كان اخيراً بالنسبة الى امور سابقة . اذا نقرر ذلك فالاخير مطلقاً الذي يُستلذ به على انه الغاية القصوى هو الذي يقال له ثمرة حقيقة ويُتمتع به حقيقة . واما ما ليس مستلذاً في نفسه بل انما يُشتهى بالنسبة الى آخر كاشتهاء

الشراب المرّ بالنسبة الى الصحة فلا يجوز اطلاق الثمرة عليه بوجه واما ما يتضمن في نفسه شيئاً من اللذة باعتبار نسبة بعض السوايق اليه فيجوز اطلاق الثمرة عليه من وجه لكن لا يقال اننا نتمتع به حقيقةً وبحسب تمام حقيقة الثمرة ومن ثم قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٠ اتمتع بالدرّكات التي تسكن عندها الارادة الملتذة « والارادة انما تسكن مطلقاً في الاخير لانه ما دام شيء متروكاً تبقى حركة الارادة موقوفة وان كانت قد بلغت الى شيء كما يحدث في الحركة المكانية فان الوسط في الحميم وان كان مبدأً ومتى لا يعتبر متتهى بالفعل الا متى حصل السكون فيه

اذّا اجيب على الاول بانه لو قال الرسول ساتمعت بك ولم يعقبه بقوله في الرب لظهر انه جعل غاية لقائه فيه لكن قوله بعده في الرب دلّ على انه جعل غايته في الرب وانه انما يتمتع به تعالى وانما قال انه يتمتع باخيه على انه واسطة لاطل انه غاية قاله اوغسطينوس في التعليم المسيحي لك اب ٣٣

وعلى الثاني بان نسبة الثمرة الى الشجرة المصدرة لها ليست كنسبتها الى الانسان المتمتع بها فنسبتها الى الشجرة المصدرة لها نسبة المطول الى العلة ونسبتها الى المتمتع بها نسبة الاخير المتوقع واللذيد. فاذاً انما يطلق الثمر على ما ذكره الرسول هناك لانه امر الروح القدس فينا ولنا يقال له ثمر الروح القدس لاننا نتمتع به على انه الغاية القصوى - او يجب بما قال امبروسوس في تفسيره قول الرسول اما ثمر الروح آلاية من انه انما يقال لتلك الامور ثم اذ يجب ان تلمس لأفئسها ليس لعدم نسبتها الى السعادة بل لتضمنها في انفسها ما يجب ان نلذ به

وعلى الثالث بان الغاية تُطلق على امرين نفس الشيء ونيله كما مرّ في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٧ وليس هذان الامران غايتين متفايرتين بل غاية واحدة باعتبارها في نفسها واعتبار حصولها لآخر فالغاية القصوى باعتبار كونها آخر

شيء يُشبع في الله وباعتبار كونها نيل ذلك الشيء في التمتع وكما ان الله والتمتع به ليسا غاييتين متغايرتين كذلك ليس التمتع الذي به تمتع بالله والذي به تمتع بالتمتع بالله امرين متغايرين حقيقة وكذا يقال في السعادة المخلوقة القائمة بالتمتع

### الفصل الرابع

في ان التمتع هل هو خاص بالفاية الحاصلة

يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان التمتع خاص بالفاية الحاصلة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ « التمتع هو التمتع بالشيء الحاصل لا برجاء حصوله » وما دام الشيء غير حاصل فلا يتم به بل برجاء حصوله فالتمتع اذن خاص بالفاية الحاصلة

٢ وايضاً ليس تمتع حقيقة الا بالفاية القصوى اذ ليس يسكن الشوق الا عند الفاية القصوى كما مر في الفصل الآنف والشوق ليس يسكن الا عند الفاية الحاصلة . فالتمتع الحقيقي اذن خاص بالفاية الحاصلة

٣ وايضاً ان التمتع هو الاستثمار وليس يحصل استثمار الا عند حصول الفاية فالتمتع اذن خاص بالفاية الحاصلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في التعليل المسيحي ل ١ ب « التمتع هو التمتع بشيء محبة له لنفسه » وهذا يجوز ايضاً في ما لم يحصل بعد . فيجوز اذن ان يمتنع ايضاً بالفاية الغير الحاصلة

والجواب ان يقال ان التمتع يدل على نسبة في الارادة الى الفاية القصوى باعتبار ان للارادة شيئاً هو غايتها القصوى والفاية القصوى تحصل بوجنين حصولاً كاملاً وحصولاً ناقصاً فتحصل حصولاً كاملاً متى لم تحصل في الذهن فقط بل في الخارج ايضاً وتحصل حصولاً ناقصاً متى حصلت في الذهن فقط وعلى هذا فالتمتع الكامل خاص بالفاية الحاصلة خارجاً والتمتع الناقص يتناول ايضاً

الغاية التي ليست حاصلةً خارجاً بل ذهنياً فقط  
 إذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على التمتع الكامل  
 وعلى الثاني بان سكون الارادة يمتنع من وجهين من جهة الموضوع متى لم يكن  
 هو الغاية القصوى بل متوجهاً الى آخر ومن جهة مُشتهي الغاية متى لم يبلغ اليها  
 والموضوع هو الذي يفيد الفعل حقيقته النوعية والفاعل يتوقف عليه كيفية الفعل  
 اذ باعتبار حاله يكون الفعل كاملاً او ناقصاً وعلى هذا فالتمتع بما ليس بالغاية  
 القصوى تمتع مجازي لعمومه عن حقيقة التمتع النوعية والتمتع بالغاية القصوى الغير  
 الحاصلة تمتع حقيقي لكنه ناقص لحصول الغاية القصوى حصولاً ناقصاً  
 وعلى الثالث بان نيل الغاية او الحصول عليها لا يكون في الخارج فقط في  
 الذهن ايضاً كما تقدم في جرم الفصل

### المبحث الثاني عشر

في القصد - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في القصد والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ في ان القصد  
 هل هو فعل العقل او الارادة - ٢ هل هو خاص بالغاية القصوى - ٣ هل يستطيع قصد  
 شيئين معاً - ٤ هل قصد الغاية واردة ما اليها فعل واحد - ٥ في ان الحيوانات المجسم  
 هل تصنف بالقصد

### الفصل الاول

في ان القصد هل هو فعل العقل او الارادة

يُنحط إلى الاول بان يقال : يظهر ان القصد هو فعل العقل لا فعل الارادة  
 ففي متى ٢٢: ٦ « ان كنت عينك بسيطة فحسبك كله يكون نيّراً » وراده

بالمعين القصد كما قال اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ٢ ب ١٣ والمعين  
لكونها آلة البصر تدل على القوة الباركة. فاذا ليس القصد فعل القوة الشوقية بل  
فعل القوة الباركة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان الرب اطلق النور على  
القصد في قوله في متى ٦ : ٢٣ اذا كان النور الذي فيك ظلاماً الآية. والنور  
يرجع الى الادراك. فكذا القصد ايضاً

٣ وايضاً ان القصد يدل على توجيهه الى الغاية. والتوجيه من شأن العقل.  
فالقصد اذا لا يرجع الى الارادة بل الى العقل

٤ وايضاً ان فعل الارادة لا يتعلق الا بالغاية او بما الى الغاية. ومتى تعلق بالغاية  
فيل له ارادة او تمتع ومتى تعلق بما الى الغاية فهو الانتخاب. وليس القصد شيئاً  
منهما. فاذا ليس القصد فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٢ ا ب  
قصد الارادة يجمع بين الجسم المرئي والباصرة وبين الصورة الحاصلة في الفاكورة  
وحدة الفاكورة. فالقصد اذن فعل الارادة

والجواب ان يقال ان معنى القصد التوجه الى آخر وتوجهه الى شيء كل من  
فعل المتحرك وحركة المتحرك الا ان توجه حركة المتحرك الى شيء يصدر عن فعل  
المتحرك فالقصد اذن يرجع اولاً واصالة الى ما يحرك الى الغاية ومن ثم نقول ان  
المهندس وكل امرئ يحرك بامر الآخرين الى ما يقصده والارادة تحرك سائر  
قوى النفس الى الغاية كما مر في مب ٩ ف ١ فواضح اذن ان القصد في الحقيقة  
فعل الارادة

اذ اوجب على الاول بان المعين تطلق مجازاً على القصد لا لرجوعه الى  
الادراك بل لتوقفه عليه اذ به تعرض الغاية على الارادة فتحرك اليها كما ترى سابقاً

المكان الذي يجب ان توجه اليه بالهم  
وعلى الثاني بانه انما يقال للتصديق لظهوره للقاصد ومن ثم يقال للعمل ظلام  
لان الانسان يعلم ما يقصده ولكنه يجهل ما ينشأ عن العمل كما فسر ذلك  
اوغسطينوس في الموضع المذكور هناك  
وعلى الثالث بان الارادة لا توجه ولكنها توجه بحسب توجيه العقل ولهذا  
كان القصد يدل على فعل الارادة بعد توجيه العقل الموجه شيئاً الى الغاية  
وعلى الرابع بان القصد هو فعل الارادة بالنظر الى الغاية والارادة تنظر الى الغاية  
على ثلاثة انحاء الاول مطلقاً وهذا الاعتبار يقال لها ارادة من حيث اتنا نريد  
مطلقاً الصحة او نحوها والثاني باعتبار نسبوها عندها وهذا هو التمتع والثالث  
باعتبار كون الغاية متتهى شيء متوجه اليها وهذا هو القصد اذ لا يقال اتنا نقصد  
الصحة من مجرد ارادتنا لها بل من ارادتنا الوصول اليها بشيء آخر

### الفصل الثاني

في ان القصد هل هو خاص بالغاية القصوى  
يقطع الى الثاني بان يقال : يظهر ان القصد خاص بالغاية القصوى في  
كتاب احكام برُسبرح ١٠٠ « الصراخ الى الله هو قصد القلب والله هو غاية  
القلب البشري القصوى . فالقصد اذن ينظر دائماً الى الغاية القصوى  
٢ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية من حيث هي متتهى كأمراً قريباً في الفصل  
الآنف . والمتتهى يتضمن حقيقة الغاية القصوى . فالقصد اذن ينظر دائماً الى  
الغاية القصوى  
٣ وايضاً ان القصد ينظر الى الغاية كما ينظر اليها التمتع . والتمتع خاص بالغاية  
القصوى . فكذلك القصد ايضاً  
لكن يعارض ذلك ان الغاية القصوى للارادات البشرية واحدة وهي السعادة

كما مرّ في مب ١ ف ٧- فلو كان القصد خاصاً بالفاية القصوى لم يكن في الناس قصودٌ مختلفة وهذا بين البطلان

والجواب ان يقال ان القصد ينظر الى الفاية من حيث هي متعّية حركة الارادة كما مرّ في الفصل الآنف والمتعّية في الحركة يحتمل معنيين احدهما معنى المتعّية الاقصى الذي يحصل عنده السكون وهذا هو متعّية الحركة كلها والثاني معنى الوسط الذي يكون مبدأ لجزء من الحركة وغاية او متعّية لجزء آخر كما في الحركة الفاضية من «ا» الى «ت» مارة ب «ب» فان «ت» هو المتعّية الاقصى و «ب» متعّية لكن ليس بالمتعّية الاقصى ويموز تعلق القصد بكليهما فهو اذن وان تعلق دائماً بالفاية لا يجب ان يتعلق دائماً بالفاية القصوى

اذ اُجيب على الاول بان الصراخ الى الله ليس يطلق على قصد القلب لتعلقه دائماً بالله على انه موضوعه بل لان الله هو العلم بالقصد او لاننا متى صلينا وجّهنا قصدنا الى الله وهو يتضمن قوة الصراخ

وعلى الثاني بان الفاية القصوى المدلول عليها بالمتعّية لا يجب ان تكون دائماً قصوى بالنظر الى الكل بل قد تكون قصوى بالنظر الى جزء من اجزائه وعلى الثالث بان التمتع فيهم السكون عند النهاية وهذا خاص بالفاية القصوى واما القصد فيهم الحركة نحو الفاية لان نحو السكون فليس حكمها واحداً

### الفصل الثالث

هل يمكن قصد امرين معاً

يُستدل الى الثالث بان يقال : يظهر انه يتبع قصد امور متكترة معاً فقد قال اوغسطينوس في كلام الله في الجليل ك ٢ ب ١٤ «تعدّر على الانسان ان يقصد الله وراحة بدنه معاً» فكذا اذن تعدّر عليه قصد امرين آخرين ٢ وايضاً ان القصد يدل على حركة الارادة نحو المتعّية وليس يجوز ان يكون

لحركة واحدة منتهيات كثيرة من جهة واحدة . فإذا لا تستطيع الإرادة قصد امور متكررة معاً

٣ وايضاً ان القصد يتوقف على فعل العقل . ويمتنع تعقل امور متكررة معاً كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ . فكذا اذا امتنع قصد امور متكررة معاً لكن يفترض ذلك ان الصناعة تقتدي بالطبيعة . والطبيعة تقصد بآلة واحدة فاندتين كما يقصد باللسان اللزوق والتكلم على ما في آخر الكتاب الثالث من النفس . فكذا اذا يميز ان تقصد الصناعة او العقل بشيء واحد غايين وهكذا يميز قصد امور متكررة معاً

والجواب ان يقال كل اثنين فيها اما مترتيان بينهما او غير مترتين فان كانا مترتين بينهما جاز للانسان ان يقصدهما معاً كما يظهر مما مر في الفصل الآنف حيث اوضحنا ان القصد لا يتعلق بالغاية القصوى فقط بل بالغاية المتوسطة ايضاً فان الانسان يقصد الغاية القريبة والقصى معاً كتركيب الدواء والصحة . وان لم يكونا مترتين بينهما يقدر الانسان ايضاً ان يقصدهما معاً وهذا ظاهر من ان الانسان يؤثر شيئاً على آخر لكونه افضل منه ومن الامور التي يفضل بها شيء شيئاً آخر تضمنه اموراً متكررة فيجوز اذن ان يؤثر شيء على آخر من حيث يتضمن امور متكررة ومن ذلك ينفع ان الانسان يقصد اموراً متكررة معاً

إذا اوجب على الاول بان مراد اوغسطينوس ان الانسان يتعذر عليه ان يقصد الله والراحة الزمنية معاً على انها غايان قصويان اذ لا يميز ان يكون لسان واحد غايات قصوى متعددة كما مر بيانه في مب ١ ف ٥

وعلى الثاني بانه يميز ان يكون للحركة الواحدة منتهيان من جهة واحدة اذا كان احدهما غاية للآخر ويمتنع ذلك اذا لم يكن المنتهيان مترتين بينهما لكن



لا بد من الانتباه الى ان ما ليس واحداً حقيقةً يجوز ان يكون واحداً اعتباراً وقد مر في ف ١ ان القصد هو حركة الارادة نحو شيء بعد توجيهه بالعقل ولذلك فما كان متكاملاً حقيقةً يجوز اعتباره منتهى واحداً للقصد من حيث هو واحداً اعتباراً اما لاشتراك اثنين في اقامة واحد كاشتراك الحرارة والبرودة المعتدلين في ايجاد الصحة اولاندراج اثنين تحت واحد عام يتعلق به القصد كاندراج تحصيل الحر والثوب تحت الرمح العام فلا يمتنع اذن ان من يقصد الرمح يقصد هذين الامرين معاً وعلى الثالث بانه يجوز تغل امور كثيرة معاً من حيث هي واحداً باعتبار ما كما مر في ق ١ م ٨٥ ف ٤

#### الفصل الرابع

في ان قصد الغاية وارادة ما اليها مل هما فعل واحد

يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان قصد الغاية وارادة ما اليها ليسا حركة واحدة بعينها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠٦ ا ب « ارادة رؤية النافذة غايتها رؤية النافذة وارادة رؤية المارة من النافذة ارادة اخرى » وارادة رؤية المارة من النافذة يرجع الى القصد وارادة رؤية النافذة يرجع الى ارادة ما الى الغاية . فاذا قصد الغاية وارادة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة

٢ وايضاً ان الافعال تتغير بتغير الموضوعات . والغاية وما اليها موضوعات متغايران . فاذا قصد الغاية وارادة ما اليها حركتان متغايرتان في الارادة  
٣ وايضاً ان ارادة ما الى الغاية يقال لها انتخاب . وليس الانتخاب والقصد واحداً بعينه . فاذا ليس قصد الغاية وارادة ما اليها حركة واحدة بعينها  
لكن يعارض ذلك ان نسبة ما الى الغاية اليها نسبة الوسط الى المنتهى .

والحركة التي تقطع الوسط وتصل الى المنتهى في الاشياء الطبيعية واحدة بعينها  
فاذا كذلك في الاشياء الارادية قصد الغاية واردة ما اليها حركة واحدة بعينها  
والجواب ان يقال ان حركة الارادة الى الغاية وما اليها يجوز فيها اعتباران  
احدهما من حيث تتوجه الارادة الى كل منها مطلقاً وفي ذاته فيكون ثمة  
للارادة حركتان اليها والثاني من حيث تتوجه الارادة الى ما الى الغاية لاجل  
الغاية وبهذا الاعتبار تكون حركة الارادة الى الغاية وما اليها واحدة ذاتاً فان  
قولي : اريد الهواء لاجل الصحة لا اعني به الاحركة واحدة في الارادة وتحقيقه  
ان الغاية هي سبب ارادة ما اليها والموضوع وسببه يتعلق بهما فعل واحد بعينه  
كما ان اللون والضوء يرتبان بروؤية واحدة على ما سلف في م ٨ ف ٣ وكذا  
الحال في العقل ايضاً لانه اذا لاحظ المبدأ والنتيجة بوجه الاطلاق كانت  
ملاحظتهما متغايرة واذا صدق بالنتيجة لاجل المبادئ كان له هناك فعل  
واحد فقط

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغطينوس هناك على رؤية النافذة ورؤية  
المارة من النافذة باعتبار توجه الارادة الى كل منها مطلقاً  
وعلى الثاني بان الغاية باعتبار كونها شيئاً خارجياً هي موضوع للارادة متغيراً لما  
الى الغاية واما باعتبار كونها سبباً لارادة ما اليها فانها وايضاً موضوع واحد بعينه  
وعلى الثالث بان الحركة التي هي واحدة ذاتاً يجوز تغايرها اعتباراً بحسب المبدأ  
والمنتهى كالصعود والمبوط على ما في الطبيعيات ك ٣ م ٢١ وعلى هذا فحركة  
الارادة من حيث تتوجه الى ما الى الغاية باعتبار توجهها الى الغاية يقال لها  
انتخاب ومن حيث تتوجه الى الغاية باعتبار نيلها بما اليها يقال لها قصد والدليل  
على ذلك انه قد يحصل قصد الغاية قبل تعيين ما اليها مما يتعلق به الانتخاب

### الفصل الخامس

في ان الحيوانات العجم هي متصف بالقصد

يُنْتَظَرُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تقصد الغاية فان الطبيعة في ما خلا عن الادراك ابدت عن الطبيعة المطلقة من الطبيعة الحسية الحاصلة للحيوانات العجم. والطبيعة تقصد الغاية في ما خلا عن الادراك ايضاً كما أقره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٨٧ وما يليه. فالحيوانات العجم اذن أولى بان تقصد الغاية

٢ وايضاً كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك التمتع ايضاً. والحيوانات العجم متصف بالتمتع كما مر في م ب ١١ ف ٢. فهي اذن متصف بالقصد ايضاً  
٣ وايضاً انما يقصد الغاية من فعل لغاية اذا انما القصد هو التوجه الى آخر والحيوانات العجم تفعل لغاية لان الحيوان انما يتحرك طلباً للطعام او لغرض آخر فالحيوانات العجم اذن تقصد الغاية

لكن يمارض ذلك ان قصد الغاية يُفهم توجيه شيء الى الغاية وهذا خاص بالعقل والحيوانات العجم خالية عن العقل فيظهر اذن انها لا تقصد الغاية والجواب ان يقال ان القصد هو التوجه الى آخر كما مر في ف ١ وهذا يشترك فيه المحرك والمتحرك باعتبار اطلاق قصد الغاية على التحرك الى الغاية من آخر يقال ان الطبيعة تقصد الغاية لتحركها الى غايتها من الله كما يتحرك السهم من الرامي وبهذا الاعتبار توصف الحيوانات العجم ايضاً بكونها تقصد الغاية من حيث انها تتحرك من الغريزة الطبيعية الى شيء. واما المحرك فيقصد الغاية باعتبار آخري من حيث يوجه حركته او حركة غيره الى الغاية وهذا خاص بالعقل وبهذا الاعتبار لا تقصد الحيوانات العجم الغاية وهذا هو القصد بالحقيقة وبالتات كما مر في ف ١

إذاً اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما ينهض باعتبار اطلاق القصد على التحرك الى الغاية  
وعلى الثاني بان التمتع لا يفهم توجيه شيء الى شيء كالتقصد بل انما يفهم سكوتاً  
مطلقاً عند الغاية  
وعلى الثالث بان الحيوانات العجم لا تتحرك الى الغاية لاعتبارها انها تقدر  
بحركتها ان تنال الغاية مما هو خاصٌ بذى القصد بل لانها تستعجى الغاية فتتحرك  
اليها من آخر بالفرزة الطبيعية على قياس سائر الاشياء التي تتحرك بانطبع

### المبحث الثالث عشر

#### في انتخاب ما الى الغاية - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في اعمال الارادة بالنسبة الى ما الى الغاية وهي ثلاثة الانتخاب والرضى والاستعمال والانتخاب يتقدمه المشورة فينظر اذن اولاً في الانتخاب وثانياً في المشورة وثالثاً في الرضى ورابعاً في الاستعمال. اما الانتخاب فالبحث فيه يدور على ست مسائل - ١ في ان الانتخاب هل هو اي قوة هو اي هل هو فعل الارادة او فعل العقل - ٢ هل تنصف به الحيوانات العجم - ٣ هل يختص بها الى الغاية او يتعلق احياناً بالغاية ايضاً - ٤ هل يختص بما تفعله - ٥ هل يختص بالمكات - ٦ في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً

#### الفصل الاول

في ان الانتخاب هل هو فعل الارادة او فعل العقل

يُختص الى الاول بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس فعل الارادة بل فعل العقل لانه يتضمن معنى المقايسة التي بها يُؤثر شيء على آخر. والمقايسة هي فعل العقل. فالانتخاب اذن فعل العقل

٢ وايضاً ان القياس والإنتاج فعل واحد بعينه والقياس العملي هو فعل العقل . فيظهر اذن ان الانتخاب هو فعل العقل لكونه بمنزلة النتيجة العملية كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣

٣ وايضاً ان الجهل ليس يرجع الى الارادة بل الى القوة الداركة . ومن الجهل ما يقال له جهل الانتخاب كما في الخلقيات ك ٢ ب ١ . فيظهر اذن ان الانتخاب ليس يرجع الى الاداة بل الى العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور من الخلقيات ب ٣ ان الانتخاب « هو اشتهاها ما لدينا » والاشتهاء هو فعل الارادة فكذا الانتخاب ايضاً والجواب ان يقال ان اسم الانتخاب يتضمن الدلالة على شيء من جهة العقل وشيء من جهة الارادة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ ان الانتخاب عقل شهواني وشهوة عقلية . وكلما اشترك امران في تقوم شيء واحد كان احدهما من قبيل الصورة بالنسبة الى الآخر ومن ثم قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٣ « ليس الانتخاب في نفسه شهوة فقط ولا مشورة فقط لكنه شيء مركب منهما » فكما تقول ان الحيوان مركب من النفس والجسد وليس في نفسه الجسد وحده ولا النفس وحدها بل كليهما كذلك يقال في الانتخاب ايضاً . ولا بد في افعال النفس من اعتبار ان الفعل الثاني لقوة او ملكة يستفيد صورته وحقيقته النوعية من قوة او ملكة أعلى بناء على تدبير الأعلى للادنى فاذا زاول انسان فعل شجاعة حباً بالله رجع ذلك الفعل في مادته الى الشجاعة وفي صورته الى المحبة ومعلوم ان العقل متقدم على الارادة ومدبر لا فعلاً من وجه اي من حيث ان الارادة انما تميل الى موضوعها بتدبير العقل لان القوة الداركة تقدم للقوة الشهوانية موضوعها وعلى هذا فالفعل الذي يتميل الى الارادة الى ما يعرض عليها باعتبار كونه خيراً لكونه يتوجه الى الغاية بالعقل

يرجع من جهة مادته الى الارادة ومن جهة صورته الى العقل . والفعل في ما نحن  
بصدده يرجع في مادته الى تلك الحركة المرسومة من القوة العليا ولنا لم يكن  
الانتخاب في جوهره فعل العقل بل فعل الارادة اذ انما يتم الانتخاب بمجرد النفس  
نحو الخير المتخَب فقد وضح اذن انه فعل القوة الشهوانية .  
اذاً اجيب على الاول بان الانتخاب يدل على مقايضة سابقة لكنه ليس في ذاته  
نفس المقايضة

وعلى الثاني بان نتيجة انقياس العملي ترجع الى العقل ويقال لما قضية او حكم  
وعليها ينشأ الانتخاب ولهذا كانت النتيجة ترجع الى الانتخاب على انه تأل لها  
وعلى الثالث بانه ليس المراد بقولهم جهل الانتخاب ان الانتخاب علم بل بانه  
يجهل ما يجب انتخابه

### الفصل الثاني

في ان الحيوانات المعجم هل تصنف بالانتخاب

يُخْطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات المعجم تصنف بالانتخاب لان  
الانتخاب هو « اشتباه بعض الاشياء لغاية » كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٣ . والحيوانات  
المعجم تشتهي شيئاً لغاية لانها تفعل لغاية وعن شوق . فهي اذن مُتَخِبة  
٢ وايضاً يظهر ان معنى اسم الانتخاب إثارشي على غيره . والحيوانات تُؤثر  
شيئاً على غيره كما يتضح من ان الشاة تأكل نوعاً من العشب وتُعرض عن آخر  
فهي اذن مُتَخِبة

٣ وايضاً من الحكمة ان يُحسن الانسان انتخاب ما الى الغاية كما في الخلقيات كـ ٦  
ب ١٢ . والحيوانات المعجم تنصف بالحكمة فقد قال الفيلسوف في اول الالهيات  
« كل حيوان غير قادر على سماع الاصوات كالتحلل فهو حكيم دون تعليم » وهذا ظاهر  
لحسن ايضاً فان بعض الحيوانات كالتحلل والعناكب والكلاب يُشاهد في افعالها

ضروب مجيبة من الحكمة فان الكلب متى جذب في اثر وصل فبلغ الى منفق ثلاثة طرق استثنى ربحه ليرى ما اذا كان قد ذهب في الطريق الاول او الثاني فان وجد انه لم يذهب في احدها تبين انه ذهب في الطريق الثالث لا باستثناء ربحه بل باستعماله القياس المنفصل استنتج ان الوصل ذهب في هذا الطريق لعدم ذهابه في الطريقين الآخرين اذ ليس منه أكثر من ثلاثة طرق. فيظهر اذن ان الحيوانات العجم تتصف بالانتخاب

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب ولادة الانسان ب ٣٣٠ الاطفال والحيوانات الغير الناطقة تفعل اختياراً لكنها ليست متخبة فاذًا ليست الحيوانات العجم متخبة

والجواب ان يقال لما كان الانتخاب إثار شئ على آخر تحتم انه انما يحصل حيث يكون امور متعددة يمكن انتخبها ولما لم يكن له محل في الاشياء المحدودة من طبعا الى واحد. وبين الشوق الحسي والارادة فرق فان الشوق الحسي محدود طبعا الى واحد جزئي والارادة محدودة طبعا الى واحد كلي وهو الخير لكنها ليست محدودة الى خير جزئي كما يتضح مما مر في مب ١ ف ٢ ولذا كان الانتخاب فعل الارادة وليس فعل انشوق الحسي الموجود وحده في الحيوانات العجم. فالحيوانات العجم اذن لا تتصف بالانتخاب

اذا اوجب على الاول بان ليس كل اشتباه شئ لقاية يقال له انتخاب بل انما يقال له ذلك متى كان مصحوباً بالفرقة بين شئ وآخر وهذا لا يكون الا حيث امكن تعلق الشهوة بامور متعددة

وعلى الثاني بان الحيوان الاعجم انما يؤثر شيئاً على آخر لان شهوته محدودة اليه طبعا. ولتلك متى تمثل بالحس او بالوهم شيئاً مما يشتهي طبعا تحرك اليه حالاً دون انتخاب كما ان النار ايضاً تحرك صعداً لاسفل دون انتخاب

وعلى الثالث بان الحركة هي فعل المتحرك صادراً عن المحرك كما في الطبيعيات كـ ٣ م ١٦ ومن ثمة كانت قوة المحرك تظهر في المتحرك وعلى هذا فكل ما يتحرك من العقل يشاهد فيه ترتيب العقل المحرك وان لم يكن عاقلاً فان السهم يتوجه توتراً نحو الغرض بتحريك الراي كما لو كان له عقل يدبره ومثل ذلك يشاهد في حركات الساعات وسائر ما يستنبطه الانسان بصناعته ونسبة جميع الطبيعيات الى الصناعة الالهية كسبة جميع الصناعات الى الصناعة البشرية ولذلك في المتحرك بالطبع يشاهد فيه ترتيب كـ يشاهد ايضا في ما يتحرك بالصناعة على ما في الطبيعيات كـ ٢ م ٤٩ وانما يشاهد في افعال الحيوانات العجم بعض ضروب من الحكمة من حيث تقبل طبعاً الى بعض اساليب متاهية في الترتيب لكونها مرتبة من الصناعة العليا وبهذا المعنى توصف بعض الحيوانات بالتقطة او الحكمة لانها عاقلة او متخبة وهذا ظاهر من ان جميع الحيوانات المتحدة بالطبع تفعل على وتيرة واحدة.

### الفصل الثالث

في ان الانتخاب هل هو خاص بما الى الغاية او يتعلق احياناً بالغاية ايضاً  
يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بما الى الغاية فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٦ ب ١٢ « الفضيلة تعصم الانتخاب من الخطأ واما ما من شأنه ان يفعل لاجل الانتخاب فليس يرجع الى الفضيلة بل الى قوة اخرى » وما لاجله يفعل شيء فهو غاية فالانتخاب اذن غاية  
٢ وايضاً ان الانتخاب يدل على اثار شيء على آخر وكما ان ما الى الغاية يجوز اثار بعضه على بعض كذلك يجوز اثار غاية على أخرى فاذا يجوز ان يتعلق الانتخاب بالغاية كما يتعلق بما الى الغاية  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٣ ب ٢ « الارادة تتعلق



بالغاية والانتخاب بما الى الغاية

والجواب ان يقال ان الانتخاب يتبع القضية او الحكم الذي هو نتيجة القياس  
العملي كما تقدم في ف ١ فاذا انما يتعلق الانتخاب بما هو بمثابة النتيجة من القياس  
العملي والغاية في العمليات هي بمثابة المبدأ لا بمثابة النتيجة كما قال الفيلسوف في  
الطبيعيات ك ٢ م ٨٩ فالغاية اذاً من حيث هي هي لا يتعلق بها الانتخاب الا  
انه كما ليس يتمتع في النظريات ان يكون ما هو مبدأ البرهان او علم نتيجة لبرهان  
او علم آخر ما عدا المبدأ الاول الذي لا يقبل البرهان فانه يتمتع ان يكون نتيجة  
لبرهان او علم كذلك يجوز ان يكون ما هو غاية في عمل ما وسيلة الى غاية  
أخرى فيتعلق به الانتخاب بهذا الاعتبار كما ان غاية عمل الطبيب هي الصحة  
ولذلك لا يتعلق بها انتخابه بل يتوقف عليها على انه مبدأ الا ان لما ايضاً غاية  
أخرى وهي خي النفس فيميز من ثمه تعلق الانتخاب بالصحة او بالمرض عند ما يعنى  
نجاة النفس فقد قال الرسول في ٢ كور ١٢: ١٠ « متى ضعفتُ فحينئذٍ انا قويٌّ »  
واما الغاية القصوى فلا يتعلق بها الانتخاب اصلاً

اذاً اجيب على الاول بان ما للفضائل من الغايات الخاصة وسيلة الى السعادة  
على انها الغاية القصوى وكذا يقال ايضاً في انتخاب تلك الغايات  
وعلى الثاني بان الغاية القصوى واحدة فقط كما سلف في م ١ فـ ٥ ولذلك  
حيثما كانت غايات متكثرة جاز تعلق الانتخاب بها باعتبار كونها وسائل الى الغاية  
القصوى

### الفصل الرابع

في ان الانتخاب هل هو خاص بما تفعله

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانتخاب ليس خاصاً بالافعال الانسانية  
لانه يتعلق بما الى الغاية وما الى الغاية ليس هو الافعال فقط بل الآلات

البدنية أيضاً كما في الطبيعيات لك ٢ م ٨٤ وما يليه. فإذا ليس الانتخاب خاصاً بالافعال الانسانية

٢ وايضاً ان الفعل قسم للنظر. والانتخاب يدخل في النظر لجوازه ان يثار مذهب على آخر. فهو اذن غير خاص بالافعال الانسانية

٣ وايضاً ان الناس يُتَخَبَّرُونَ للراتب العالمية او البيعة ممن لا يفعل في حقهم شيئاً فإذا ليس الانتخاب خاصاً بالافعال الانسانية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات لك ٣ ب ٢ «ليس احد يتخبط الا ما يعتقد انه يفعله هو»

والجواب ان يقال كما ان القصد يتعلق بالغاية كذلك الانتخاب يتعلق بما الى الغاية والغاية اما فعل او شيء ومتى كان شيء غاية فلا بد هناك من فعل انساني. اما من حيث ان الانسان يفعل ذلك انشيء الذي هو الغاية كما يفعل الطيب الصحة التي هي الغاية ولذلك يقال لفعل الصحة غاية الطيب وامان حيث انه يتنفع او يستمتع على نحو ما بالشيء الذي هو الغاية كما ان غاية البخيل هي المال او احراز المال. وكذا يقال في ما الى الغاية اذ لا بد ان يكون اما فعلاً او شيئاً حاصلًا بتوسط فعل به يفعل الانسان ما الى الغاية او يتنفع به وعلى هذا فالانتخاب يتعلق دائماً بالافعال الانسانية

إذا اُجِيبَ على الاول بان الآلات البدنية انما توجه الى الغاية من حيث ان الانسان يستعين بها على الوصول الى الغاية

وعلى الثاني بان في النظر ايضاً فعلاً عقلياً وهو الموافقة على مذهب او آخر واما الفعل الذي هو قسم للنظر فانما هو الفعل الخارجي

وعلى الثالث بان الانسان الذي ينتخب اسقفًا او واليًا على مدينة انما ينتخب اسناد تلك الحطة اليه ولو لم يكن له فعل مؤثر في نصب الاسقف او الوالي

لم يكن له انتخاب وكذا حيثما قيل ان شيئاً يُؤثر على آخر فلننتخب هناك فعل ما

### الفصل الخامس

في ان الانتخاب هل هو خاص بالممكنات

يُقتضى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانتخاب غير خاص بالممكنات لانه  
فعل الارادة كما مر في ف ١٠ والارادة تتعلق بالممكنات والمستحيلات كما في  
الحقيقتين ك ٣ ب ٢ . فكذا الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان الانتخاب خاص بما يفعله كما مر في الفصل الآنف فلا فرق اذن  
في الانتخاب بين ان يكون المتخب شيئاً مستحيلًا مطلقاً او بالنسبة الى المتخب .  
وكثيراً ما يتعذر علينا اتمام ما نتخبه فيكون مستحيلًا علينا . فالانتخاب اذن  
يتعلق بالمستحيلات

٣ وايضاً ليس يلو احد قدرته على فعل شيء الا بالانتخاب . وقد قال القديس  
مبارك في القانون الذي رسمه لربانته ب ٦٨ « اذا أمر الرئيس بامر مستحيل  
فيجب ابتلاء القدرة عليه » فاذا يجوز ان يتعلق الانتخاب بالمستحيلات  
لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الحقيقتين ك ٣ ب ٢ « الانتخاب ليس  
يتعلق بالمستحيلات »

والجواب ان يقال ان انتخاباتنا تتعلق دائماً بافعالنا كما تقدم في الفصل الآنف  
وما يفعله ممكن لنا فيتحتم اذن القول بان الانتخاب لا يتعلق الا بالممكنات . وايضاً  
فوجه الانتخاب انما هو كوننا نقدر به على ادراك الغاية او كونه يؤدي الى الغاية  
وليس يمكن ادراك الغاية بالمستحيل يدل على ذلك ان الناس متى اجتمعوا للتشاور  
في امر فوجدوه مستحيلًا تفرق شملهم لعجزهم عن مواصلة البحث فيه . ويظهر ذلك  
ايضاً من القياس العقلي السابق فان نسبة ما الى الغاية وهو ما يتعلق به الانتخاب  
الى الغاية نسبة النتيجة الى المبدأ ومعلوم ان المبدأ الممكن لا يلزم عنه نتيجة مستحيلة

فإذا لا يمكن ان تكون الغاية ممكنة ما لم يكن ما اليها ممكناً. وليس يحرك احد الى المستحيل فإذا ليس يتوجه احد الى الغاية ما لم يظهر له امكان ما اليها. فالانتخاب اذن ليس يتعلق بالمستحيل

إذا اجيب على الاول بان الارادة متوسطة بين العقل والفعل الخارج فان العقل يعرض على الارادة موضوعها وهي تصدر الفعل الخارج وعلى هذا فبدأ حركة الارادة يعتبر من جهة العقل الذي يعتبر شيئاً خيراً بالاجمال واما منتهى فعلها اي كماله فيعتبر بالنسبة الى الفعل الذي به يتوجه الانسان الى ادراك الشيء الخارج لان حركة الارادة تصدر عن النفس الى الخارج ومن ثمة كان كمال فعل الارادة يعتبر بحسب ما فعله خير للفاعل وما كان كذلك فهو ممكن ولذا كانت الارادة الكاملة لا تتعلق الا بالممكن الذي هو خير للرديد واما الارادة الناقصة فتتعلق بالمستحيل وبعضهم يسميها ميلاً ارادياً لان صاحبها انما يريد ذلك لو كان ممكناً والانتخاب فعل ارادي محدود الى ما يفعله فاعل مخصوص فهو اذن لا يتعلق الا بالممكنات

وعلى الثاني بان موضوع الارادة لما كان ما يعتبر خيراً وجب ان يحكم عليه بحسب تعلق الاعتبار به ولهذا فكما ان الارادة قد تتعلق بشيء يعتبر خيراً وهو ليس في الحقيقة خيراً كذلك انتخابها قد يتعلق بما يعتبر ممكناً للمنتخب وهو ليس في الحقيقة ممكناً له

وعلى الثالث بان القديس مبارك انما قال ذلك لان المروءوس لا يجب ان يحزم بحكمه بكون شيء ممكناً او مستحيلاً بل يجب ان يرجع في ذلك الى حكم رئيسه في كل امر

### الفصل السادس

في ان الانسان هل يتخبر اضطراراً او اختياراً

يُنْتَطَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان يتخبر اضطراراً لان نسبة الغاية الى المنتهيات كسبة المبادئ الى ما يلزم عنها كما في الخلقيات كـ ٧ ب ٨ .  
والنتائج تحصل ضرورة عن المبادئ . فالانسان اذن يترك ضرورة من الغاية الى الانتخاب

٢ وايضاً قد مر في ١ ان الانتخاب يتبع حكم العقل العملي . والعقل يحكم على بعض الاشياء اضطراراً لضرورة المقدمات . فيظهر اذن ان الانتخاب اضطراري .

٣ وايضاً اذا تساوى امران من جميع الوجوه فليس يرجع الانسان احدهما على الآخر كما اذا وجد جائع طعامين يشتهيها على السواء في مكانين متساويين في البعد فليس يرجع احدهما على الآخر كما قال افلاطون عند تعليله سكوت الارض في الوسط على ما في كتاب السماء ٢ م ٧٥ و ٩٠ . فبالاولى اذن لا يمكن ترجيح ما يُتَمَدَّدُ اذنى على ما يُتَمَدَّدُ مساوياً . فاذا اذنا عن للانسان امران او ثلاثاوا اكثر وظاهر له افضلية احدهما تذر انتخاب غيره منها فينتخب اذن بالضرورة . ما يظهر انه الافضل . وكل انتخاب فهو يتعلق بما يظهر انه افضل بوجه من الوجوه فاذا اكل انتخاب فهو اضطراري

لكن يمارض ذلك ان الانتخاب هو فعل القوة النطقية وهي تملق بالتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات كـ ٩ م ٣

والجواب ان يقال ليس انتخاب الانسان اضطرارياً لان ما يمكن عدم وجوده فليس يجب وجوده وكون الانتخاب او عدمه ممكناً يظهر وجهه من قدرتي الانسان فهو يقدر ان يريد وان لا يريد وان يفعل وان لا يفعل وهو يقدر ايضاً

ان يريد هذا او ذاك وتحقيق ذلك من قدرة العقل فان كل ما يقدر العقل ان  
يتصور فيه خيراً امكن للارادة ان تميل اليه والعقل يقدر ان يتصور الخير لا في  
الارادة او الفعل فقط بل في عدم الارادة وعدم الفعل ايضاً وايضاً في كل خير  
جزئي يجوز اعتباره وجود خير ما وعدم خير ما وهذا يتضمن حقيقة الشر وبهذا  
الاعتبار يجوز انتخابه او اجتنابه وليس يستحيل على العقل ان يتصور شرّاً او عدم  
خير الا في الخير الكامل الذي هو السعادة ولنا كان الانسان يريد السعادة  
اضطراراً وليس في قدرته ان يريد ان لا يكون سعيداً او ان يكون شقيماً. ولما  
كان الانتخاب لا يتعلق بنهاية بل بما الى الناية على ما مرّ في ٣ لم يكن يتعلق  
بالخير الكامل الذي هو السعادة بل بغيره من الخيرات الجزئية فلم يكن الانسان  
منتخباً اضطراراً بل اختياراً

اذّا اجيب على الاول بان النتيجة لا تنزم دائماً عن المبادئ بالضرورة بل متى  
لزم عن عدم صدق النتيجة عدم صدق المبادئ فقط. وكذلك لا توجب الناية  
دائماً على الانسان ان ينتخب ما اليها اذ ليس كل ما الى الناية ضرورياً لحصولها  
او اذا كان كذلك فليس يعتبر دائماً كذلك

وعلى الثاني بان مدار حكم العقل العملي انما هو على الحوادث الممكن لنا فعلها  
والنتائج في هذه لا تنزم بالضرورة عن المبادئ الضرورية بالضرورة المطلقة بل  
عن المبادئ الضرورية بالضرورة الشرطية فقط كقولنا اذا ركض تحرك  
وعلى الثالث بانه اذا عني للانسان امران متساويان في اعتبار فليس يتمتع ان  
يُعتبر في احدهما حالة يفضل بها الآخر فترجمه الارادة على الآخر

## المبحث الرابع عشر

في المشورة التي نتقدم الانتخاب - وفيه ستة فصول  
ثم يجب النظر المشورة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ هل المشورة بحث - ٢  
هل تتعلق بالمعاقبة أو بما إليها فقط - ٣ هل تتعلق بما فعله فقط - ٤ هل تدخل في كل ما فعله  
- ٥ هل تحصل بطريقة التحليل - ٦ هل تنسب إلى غير النهاية

### الفصل الأول

هل المشورة بحث

يُحْتَجَّ على الأول بأن يقال : يظهر أن المشورة ليست بحثاً فقد قال الدمشقي في  
الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ المشورة شهوة . والبحث ليس إلى الشهوة . فإذا ليست  
المشورة بحثاً

٢ وايضاً أن البحث خاص بالعقل المتقل بالتدريج فهو غير لائق بالله لأن  
عقله ليس تدريجياً كما مر في ق ١ م ب ١٤ ف ٧ . والله يوصف بالمشورة ففي انفس  
١١ : ١ » يعمل كل شيء بحسب مشورة مشيئته « فإذا ليست المشورة بحثاً  
وايضاً إنما يُبحث عن الأشياء المشكوك فيها . والمشورة بُدِّل في ما هو خير  
يقين كقول الرسول في ١ كور ٧ : ٢٥ » وأما البتولة فليس عندي فيها وصية  
من الرب لكي أُفيد فيها مشورة « فإذا ليست المشورة بحثاً  
لكن يمارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب  
٣٤ كل مشورة بحث وليس كل بحث مشورة »

والجواب أن يقال أن الانتخاب يتبع حكم العقل في ما يجب فعله كما مر في  
المبحث الآنف ف ١ . وما يجب فعله مظنة لكثير من الشك لأن الأفعال  
تتعلق بالحوادث الجزئية التي بسبب تغيرها ليست يقينية وما كان مشكوكاً

فيه وغير يقيني فليس يحكم العقل فيه دون تقدم بحث فكان لابد من تقدم بحث العقل على حكمه في ما يجب ان ينتجبه. وهذا البحث يقال له مشورة ومن ثم قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٣ ب ٣ «الانتخاب هو اشتها ما سبقت المشورة فيه»

إذا اجيب على الاول بانه متى كان فعلا قوتين مترتين بينهما كان في كل منهما شي\* يرجع الى القوة الأخرى فجاز تسمية كل منهما من كل من القوتين ولا يخفى ان ارشاد العقل في ما الى الغاية وميل الارادة اليه بحسب ارشاد العقل فعلا مترتان بينهما ولذلك يشاهد في فعل الارادة الذي هو الانتخاب شي\* من جهة العقل وهو الترتيب وفي المشورة التي هي فعل العقل شي\* من جهة الارادة بمثابة المحوّل لان المشورة تتعلق بما يريد الانسان ان يفعله وبثابة المحرك ايضا لان الانسان انما يقوّم الى المشورة في ما الى الغاية من حيث يريد الغاية ومن ثم قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٦ ب ٢ «الانتخاب عقل شهواني» ايذانا باشتراك العقل والارادة في الانتخاب. وكذا قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره «المشورة هي الشهوة الباحثة» ايذانا بكون المشورة ترجع باعتبار ما الى الارادة التي عليها مدار البحث ومنها مبدؤه والى العقل الباحث

وعلى الثاني بان ما يوصف به الله يجب اعتباره متزما عن كل نقص فينا فالعلم بالنتائج مثلا يحصل لنا بالانتقال التدريجي من الملل الى المعلومات واما العلم الذي يوصف به الله فيدل على يقين جميع المعلومات في العلة الأولى دون تدريج. وكذلك يوصف الله بالمشورة باعتبار يقين الحكم وهو انما يحصل لنا ببحث المشورة وهذا البحث لا يحمل له في الله. فاذا ليس يوصف الله بالمشورة بهذا الاعتبار وهذا هو مراد الدمشقي بقوله هناك «ليس عند الله مشورة» اذ هي من شأن الجاهل



وعلى الثالث بان ما هو خيرٌ يقينٌ في الغاية عند الرجال الحكما، والروحانيين  
بحوزان لا يكون خيراً يقيناً عند الاكثرين أو الجسمانيين وباعتبار هذا بُدِّل  
المشورة

### ألفصل الثاني

في ان المشورة هل تتعلق بالغاية او بما الهياقظ

يُختل إلى الثاني بان يقال : يظهر ان المشورة لاتعلق بما الى الغاية فقط بل  
بالغاية ايضاً فان كل مشكوك فيه يجوز البحث عنه . وقد يعرض بالنظر الى اعمال  
الانسان حصول الشك في نفس الغاية لا في ما اليها فقط والبحث في الاعمال  
هو المشورة فيظهر اذن جواز تعلق المشورة بالغاية

٢ وايضاً ان موضوع المشورة هو الافعال الانسانية . وبعض هذه الافعال غايات  
كما في الخلقيات كـ ا ب ١٠ . فيجوز اذن تعلق المشورة بالغاية

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤  
«لاتعلق المشورة بالغاية بل بما الى الغاية»

والجواب ان يقال ان الغاية تضمن حقيقة المبدل في المفعولات لان حقائق  
ما الى الغاية تستند من الغاية والمبدأ لا يندرج تحت البحث بل يجب ان يتوقف  
عليه كل بحث فالمشورة اذن لكونها بحثاً لاتعلق بالغاية بل بما الى الغاية فقط .  
الا انه قد يعرض ان يكون ما هو غاية لبعض الاشياء وسيلة الى غاية اخرى كما  
يجوز ان يكون ما هو مبدأ لبرهان نتيجة لبرهان آخر ولذلك فما يُعتبر غاية في  
بحث يجوز ان يُعتبر واسطة في بحث آخر وبهذا الاعتبار تعلق به المشورة  
اذا اُجيب على الاول بان ما يُعتبر غاية فقد جُزِمَ به فاذا ما دام مشكوكاً  
فيه فليس يُعتبر غاية ومن ثم اذا تعلقت به المشورة لم تكن متعلقة بالغاية بل بما  
الى الغاية

وعلى الثاني بان المشورة انما تتعلق بالافعال باعتبار توجهها الى غاية فاذا كان بعض الافعال الانسانية غاية لم تتعلق به المشورة من حيث هو كذلك

### الفصل الثالث

في ان المشورة هل هي خاصة بما فعله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان المشورة ليست خاصة بما فعله لانها تدل على مفاوضة . ويموزان يتفاوض كثيرون ايضاً في امور مستمرة ليست من افعالنا كطابع الاشياء . فاذاً ليست المشورة خاصة بما فعله

٢ وايضاً قد يتشاور الناس في الامور الشرعية ومن ذلك يقال لبعض مستشاري الشرع او مفتون ومع ذلك فليس من شأن هؤلاء المتشاورين ان يشترعوا . فاذاً ليست المشورة خاصة بما فعله

٣ وايضاً قد يتشاور بعض الناس في حوادث مستقبلية ليست مقدورة لنا . فاذاً ليست المشورة خاصة بما فعله

٤ وايضاً لو كانت المشورة خاصة بما فعله لم يكن احدٌ يشاور في ما يفعله الغير وهذا بين البطلان . فاذاً ليست المشورة خاصة بما فعله

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤ « انما نتشاور في ما عندنا ويمكن لنا فعله »

والجواب ان يقال ان معنى المشورة الحقيقي تفاوض كثيرين كما هو ظاهر من دلالة اسمها في اللاتينية وهو Consilium اذ يظهر انه مُبدل من Considium (اي الجلسة) لان القوم يجلسون معاً للذاكرة ولا بد من اعتبار ان تحقق شيء من الحوادث الجزئية لا بد له من ملاحظة احوال وقرائن كثيرة لا يتيسر لواحد ملاحظتها لكنها تدرك من كثيرين على اصح وجه اذ ما يفوت احدهم يراه الآخر واما الضروريات والكليات فملاحظتها ابسط حتى ان واحداً يكون اكفى لما

ولذلك كن بحث المشورة خاصاً بالحوادث الجزئية على ان معرفة الحق في هذه ليست امرًا خطيراً فتستهي بالذات كمعرفة الكليات والضروريات بل انما تستهي من حيث هي مفيدة للفعل اذ الافعال تتعلق بالحوادث الجزئية . ومن ذلك يحصل ان المشورة خاصة في الحقيقة بما يفعله

اذّا اجيب على الاول بان المشورة لاتدل على مطلق المناوضة بل على المناوضة في ما يفعل لما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الامر المرسوم من الشارع وان لم يحصل بفعل المستشير لكنه يرشده الى الفعل لان رسم الشريعة من جملة دواعي الفعل

وعلى الثالث بان المشورة لاتعلق بما يفعل فقط بل بما هو واسطة الى الفعل ايضاً ولهذا يقال ان التشاور يحصل في الحوادث المستقبلية من حيث يقتدى بمعرفتها الى فعل شيء او اجتنابه

وعلى الرابع باننا نشاور في افعال الغير باعتبار اتحادهم بنا على نحو ما اما بالحببة كما ان الصديق يعني بامور صديقه عنايته بامور نفسه او بطريق الآلة فان الفاعل الاصيل والآلي في حكم علة واحدة لان احدهما يفعل بواسطة الآخر وهكذا يشاور السيد في ما يفعله السيد

#### الفصل الرابع

في ان المشورة حل تدخل في كل ما يفعله

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان المشورة تدخل في كل ما يفعله فان الانتخاب هو اشتهاؤ ما سبقت المشورة فيه كإمر في ف ١٠ . والانتخاب يدخل في كل ما يفعله . فكذا المشورة ايضاً

٢ وايضاً ان المشورة تدل على بحث العقل . وكل ما يفعله بغير سورة الالم يفعله بعد بحث العقل . فالمشورة اذن تدخل في كل ما يفعله

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب ٣ « متى امكن فعل شيء بامور كثيرة يُنظر بالمشورة بانها يكون فعله ايسر وافضل ومتى امكن فعله بواحد يُنظر بالمشورة كيف يفعل به » وكل ما يُفعل فاما ان يُفعل بواحد او بكثير فالمشورة اذن تدخل في كل ما تفعله

لكن يمرض ذلك قول غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الانسان ب ٣٤ « لادخل للمشورة في افعال العلم او الصناعة »

والجواب ان يقال ان المشورة بحث كما مر في ف ١ ومن عادتنا ان نبحث في ما نشك فيه ومن ثم كان طريق البحث والنظر الذي يقال له الدليل يفيد اليقين بالامر المشكوك فيه وعدم الشك في المفعولات البشرية يعرض لامرين احدهما التأدي بطرق معينة الى غايات معينة كما يعرض في الصناعات التي لما طرق معينة للعمل فان الكتب مثلاً لا يحتاج الى النظر في كيفية رسم الحروف فان ذلك مرسوم معين بالصناعة والثاني عدم الفرق بين ان يُفعل كذا او على نحو آخر وهذا شأن الامور الحقيقية التي قلنا تفيد في التوصل الى الغاية او تفوق عنه وما قل شأنه فليس يلتفت العقل اليه فهناك اذن امران لا يُعمل المشورة فيهما وان توسل بهما الى الغاية كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٣ب ٣ احدهما الامور الحقيقية والثاني ما كانت كيفية فعله معينة كافعال الصناعات ماعدات تلك الصناعات الحدية كصناعة الطب والتجارة ونحوهما كما قال غريغوريوس النيصي في الموضع المتقدم ذكره

اذ اُجب على الاول بان الانتخاب يتوقف على المشورة باعتبار الحكم ومن ثم متى كان الحكم يتأدون نظري وبحث لم يكن حاجة الى بحث المشورة وعلى الثاني بان العقل لا يبحث في الامور الواضحة بل يحكم فيها حالاً ولذلك لا حاجة الى بحث المشورة في جميع افعال العقل

وعلى الثالث بأنه متى أمكن فعل شيء بواحد ولكن على طرق مختلفة جاز حصول الشك فيه كما متى فعل بكثير أيضاً ولذلك يحتاج فيه الى المشورة واما متى تعين الشيء والطريقة فلم يبق حاجة الى المشورة

### الفصل الخامس

في ان المشورة هل تحصل بطريقة التحليل

يُخفى الى الخامس بان يقال: يظهر ان المشورة لا تحصل بطريقة التحليل لتعلقها بما نفعله . وافعلنا لا تحصل بطريق التحليل بل بطريق التركيب اي بتقل فيها من البسائط الى المركبات . فالمشورة اذن لا تحصل دائماً بطريقة التحليل ٢ وايضاً ان المشورة بحث عقلي والعقل يتدنى من المتقدّمات وينتهي الى المتأخرات بحسب الترتيب الاوفى ولكن الماضيات متقدمة على الحاضرات والحاضرات متقدمة على المستقبلات يظهر انه يجب في المشورة الانتقال من المتأخرات والماضيات الى المستقبلات وهذا ليس يرجع الى طريقة التحليل . فاذاً لا تُرعى في المشورة طريقة التحليل

٣ وايضاً لا تعلق المشورة الا بما هو ممكن لنا كما في الخلقيات كـ ٣ ب ٣ . وانما يتبركون شيء ممكن لنا او غير ممكن بما نقدر او لا نقدر ان نفعله للتوصل اليه . فلا بد اذن في بحث المشورة ان يُتبدأ من الحاضرات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره « من يعمل المشورة يظهر انه يبحث ويحلل »

والجواب ان يقال لا بد في كل بحث من مبدأ يُتبدأ منه فان كان متقدماً في الخارج كما هو متقدم في الذهن لم يكن الانتقال تحليلياً بل تركيبياً فان الانتقال من العلل الى العلولات انتقال تركيبى تكون العلل ابسط من العلولات واما ان كان التقدم في الذهن متأخراً في الخارج كان الانتقال تحليلياً وذلك متى

حكمتنا على الملولات الينة بتحليلها الى الملل البسيطة والمبدأ في بحث المشورة هو الغاية وهي متقدمة في الدهن ومتاخرة في الخارج وعلى هذا يجب ان يكون بحث المشورة تحليلياً اذ يُتبدأ فيه بما يُقصد في المستقبل الي ان يتوصل الى ما يجب فعله حالاً

اذاً اجب على الاول بان مدار المشورة على الافعال والافعال تُعلل بالغاية ولهذا كان ترتيب الاتفال الفكري التعلق بالافعال عكس ترتيب الفعل وعلى الثاني بان العقل يتبدى من المتقدم في الدهن لكنه لا يتبدى دائماً من المتقدم في الزمان

وعلى الثالث بان ما يجب ان يُفعل لاجل الغاية اذا لم يكن ملائماً للغاية لا يُبحث في ما اذا كان ممكناً لنا او لاولئك يجب ان يُنظر في ما اذا كان يؤدي الى الغاية قبل النظر في ما اذا كان ممكناً

### أُتفصلُ السادسُ

في ان المشورة هل تسلسل الى غير النهاية

يُختصُّ الى السادس بان يقال: يظهر ان بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية لان المشورة هي البحث في الجزئيات التي هي مناط الفعل . والجزئيات غير متناهية فاذاً بحث المشورة غير متناهٍ

٢ وايضاً ان بحث المشورة لا يتناول النظر في ما يجب فعله فقط بل في كيفية رفع الموانع ايضاً . وكل فعل انساني يمكن منعه بما لا يتناهى والمانع يمكن ارضاعه بعقل انساني . فالبحث اذن في رفع الموانع يذهب الى غير النهاية

٣ وايضاً ان بحث العلم البرهاني لا يتسلسل اذ ينتهي فيه الى مبادئ يينة بانفسها يقينية مطلقاً . واليقين المطلق يصدر في الحوادث الجزئية لكونها متغيرة غير ثابتة . فاذاً بحث المشورة يتسلسل الى غير النهاية

لكن يارض ذلك ان ليس يحرك احد الى ما يستحيل التوصل اليه كما سيفي  
كتاب السماء ١ م ٥٨. وغير المنتهي يستحيل قطعه فلو كان بحث المشورة غير  
مقناه لما كان احد يتجدي في المشورة وهذا بين البطلان

والجواب ان يقال ان بحث المشورة متناه بالفعل من جهتين اي من جهة  
المبدأ ومن جهة المنتهى فانه يعتبر فيه مبدأ واحد خاص من جنس المفعولات  
وهو الغاية التي لاتعلق المشورة بها بل تتوقف عليها على انها مبدأ لما كما مر في  
٢ والثاني ما يشبه ان يكون من جنس آخر كما يتوقف احد العلوم البرهانية  
على امور مستمدة من علم آخر وهو لا يبحث عنها. وهذه المبادئ التي يتوقف  
عليها بحث المشورة هي كل ما يستفاد بالحس ككون هذا الشيء خبزاً او حديداً  
وكل ما يدرك بالاجمال في علم نظري او عملي ككون الزنى محرماً من الله وكون  
الانسان لا يقدر ان يعيش ما لم يقتصر بالثغراء الملائم وهذه لا يبحث فيها صاحب  
المشورة. واما متغير البحث فهو ما تقدر حالاً على فعله فكما ان الغاية تتضمن  
حقيقة المبدأ كذلك ما يفعل لاجل الغاية يتضمن حقيقة النتيجة وعلى هذا فما يفعل  
اولاً يتضمن حقيقة النتيجة الاخيرة انني عندها ينتهي البحث على انه لا يتمتع ان  
تكون المشورة غير متناهية بالقوة لجواز ان يتعلق بحث المشورة بامر غير متناهية  
اذ اوجب على الاول بان الجزئيات ليست غير متناهية بالفعل بل بالقوة  
وعلى الثاني بان الفعل الانساني وان جاز ان يحول دونه بعض الموانع الا انه  
لا يحول ذلك دونه دائماً فلا يلزم دائماً افعال المشورة في رفع المانع  
وعلى الثالث بانه وان تعذر حصول اليقين مطلقاً ببعض الحوادث الجزئية  
لا يتعذر حصوله مقيداً اي باعتباره في حال الفعل فليس جالوس سقراط ضرورياً  
لكه ضروري متى كان جالساً وهذا يمكن حصول اليقين به.

### البحث الخامس عشر

في الرضى الذي هو فعل الإرادة بالنظر الى ما الى الغاية

وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في الرضى والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة — ٢ هل تنصف به الحيوانات بحجم — ٣ هل يتعلق بالغاية او بما فيها — ٤ هل الرضى بالفعل خاص بجزء الاعلى من النفس

#### الفصل الأول

في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة

يُحْتَجُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان الرضى هو فعل القوة المدركة فقط فقد جمعه اوغسطينوس في التعلق الاعلى كما في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ والنطق يراد به القوة المدركة . فالرضى اذن فعل القوة المدركة

٢ وايضاً ان معنى الرضى في اللاتينية ( assentire ) الشعور مع آخر . والشعور فعل القوة المدركة . فكذا الرضى ايضاً

٣ وايضاً كما ان assentire ( في اللاتينية اي التصديق ) يدل على تعلق العقل بشيء كذلك consentire ( اي الرضى ) ايضاً . والتصديق فعل العقل الذي هو قوة مدركة . فالرضى اذن فعل القوة المدركة

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « اذا حكم انسان في شيء ولم يجبه لم يكن ثمه جزم » اي رضى . والحجة فعل القوة الشهوانية فكذلك الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان معنى consentire ( اي الرضى ) تعلق الحس بشيء ومن الشؤون الخاصة بالحس انه يدرك الاشياء الحاضرة لان الواهمة تدرك اشياء



الجسائيات ولو كانت الاشياء التي هي اشباهها غائبة والعقل يدرك الحقائق الكلية وهو يقدر على ادراكها سواء كانت الجسائيات شاهدة او غائبة. ولما كان فعل القوة الشهوانية ميلاً الى الشيء الخارج على نحو من التشبه جازان يطلق عليه باعتبار تعلقه بالخارج اسم الشعور لما يحصل عنده من مثل مماسة ما يتعلق به من حيث يرتاح فيه. وعليه قوله في حك ١٠١ « احسنوا شعورك بالله » وبهذا الاعتبار كان الرضى فعل القوة الشهوانية

اذ اوجب على الاول بان النطق محل الارادة كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فاذا مراد اوغوستينوس بالنطق الذي جعل فيه الرضى ما يشمل الارادة ايضاً وعلى الثاني بان الشعور الحقيقي يرجع الى القوة المدوكة واما الشعور المجازي المبني على شبه المماسه فيرجع الى القوة الشهوانية كما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان مدلول assentire (اي التصديق) الوضعي ايصال الشعور الى آخره واذن يدل على بعد ما عما يُصدق به. واما consentire (اي الرضى) فمدلوله الشعور مع آخره واذن يدل على اتصال ما بما يُرضى به ولهذا كانت الارادة التي من شأنها ان تميل الى الشيء الخارج تتصف حقيقة بالرضى والعقل الذي ليس فعله بمحبب الحركة الى الشيء الخارج بل بالعكس كما مر في ق ١ م ١٦ ف ١ ومب ٢٧ ف ٤ ومب ٥٩ ف ٢ يتصف حقيقة بالتصديق وان جرت العادة باستعمال احدهما مكان الآخر بالتساحه. وقد يقال ايضاً ان العقل انما يُصدق من حيث يتحرك من الارادة

### الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى

يُنظر الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالرضى لان الرضى يدل على تخصيص الشهوة بواحد. وشهوة الحيوانات العجم محدودة الى

واحد. فالحيوانات العجم اذن تتصف بالرضى  
 ٢ وايضاً يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر. والرضى متقدم على صدور  
 الفعل فلولا يكن للحيوانات العجم رضى لم يصدر عنها فعل وهذا بين البطلان  
 ٣ وايضاً قد يرضى الناس بفعل شيء عن ألم كالشهوة او الغضب. والحيوانات  
 العجم تفعل عن ألم. فلهن اذن رضى  
 لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « بعد ان  
 يحكم الانسان يرب ويحب ما قد حكم به عن مشورة وهذا يقال له جزم » اي  
 رضى. والحيوانات العجم لا تتصف بالمشورة. فهي اذن لا تتصف بالرضى  
 والجواب ان يقال ان الحيوانات العجم لا تتصف حقيقة بالرضى وتحقيق  
 ذلك ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى فعل شيء وهذا التوجيه  
 خاص بمن في قدرته ان يتحرك بالحركة الشهوانية فان العاص مثلاً يجوز ان  
 تمس الحجر واما توجيهها الى مس الحجر فخاص بمن في قدرته تحريكها  
 والحركة الشهوانية ليست مقدورة للحيوانات العجم بل حاصلة لها بالفريزة  
 الطبيعية ومن ثمة كان الحيوان الاعجم يشتهي لكه لا يوجه الحركة الشهوانية  
 الى شيء فلا يتصف حقيقة بالرضى بل انما يتصف به حقيقة الطبيعة الناقصة  
 التي في قدرتها ان تتحرك بالحركة الشهوانية وان توجهها اولا توجهها الى  
 هذا او ذاك  
 اذاً اجيب على الاول بان الحيوانات العجم تخصص شهوتها بشيء بالمعنى  
 الانفعالي فقط والرضى لا يدل على تخصيص الشهوة بالمعنى الانفعالي فقط بل  
 بالمعنى الفاعلي  
 وعلى الثاني: انه انما يلزم من ارتفاع المتقدم ارتفاع المتأخر متى كان المتأخر  
 لازماً بالخصوص عنه فقط. فان جاز لزوم شيء عن اشياء كثيرة لم يرتفع

المتأخر بارتفاع احد المتقدّمات كما انه لو جاز حصول الجمود عن الحرارة والبرودة  
فان الآخر يجمد من الحرارة والجمد يجمد من البرودة لم يلزم من ارتفاع الحرارة  
ارتفاع الجمود . وصدور الفعل لا يلزم عن الرضى فقط بل عن شدة الشهوة ايضاً  
كما في الحيوانات العجم

وعلى الثالث بان من يفعل من الناس عن ألم . يقدر على مخالفة الألم بخلاف  
الحيوانات العجم فليس حكمهما واحداً

### الفصل الثالث

في ان الرضى من يتعلق بالغاية او بما اليها

يُتَضَمَّنُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرضى يتعلق بالغاية لان ما لاجله  
شيء كذا فهو اولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان م ١٥ . وانما نرضى بما  
الى الغاية لاجل الغاية . فاذا اولى ان نرضى بالغاية

٢ وايضاً ان فعل الفاجر هو غايته كما ان فعل ذي الفضيلة ايضاً هو غايته  
والفاجر يرضى بفعله . فيميز اذن تعلق الرضى بالغاية

٣ وايضاً ان اشتهاه ما الى الغاية هو الانتخاب كما مر في مب ١٣ ف ٣ فهو  
كان الرضى يتعلق بما الى الغاية فقط لم يفرق عن الانتخاب في شيء في ما  
يظهر وهذا ظاهر البطلان من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ ان  
الميل الذي كان سبباً جزئياً يعقبه الانتخاب . فاذا ليس يتعلق الرضى بما الى  
الغاية فقط

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الموضع المذكور « الجزم يحصل متى  
رتب الانسان واجب ما قد حكم به عن مشورة » والمشورة تعلق بما الى الغاية  
فقط فكذا الرضى ايضاً

والجواب ان يقال ان الرضى يدل على توجيه الحركة الشهوانية الى شيء

سابق في قدرة الوجه والمفعولات يجب ان يُعتبر فيها أولاً تصور الغاية ثم اشتهاؤاتها المشورة في ما إليها ثم اشتهاؤه واشهوة غيل طبعاً الى الغاية القصوى ولذلك فتوجيه الحركة الشهوانية الى الغاية الحصلة في التصور ليس يتضمن حقيقة الرضى بل حقيقة الارادة البسيطة واما ما بعد الغاية القصوى فمن حيث هو إليها تتعلق به المشورة فيميز تعلق الرضى به من حيث أن الحركة الشهوانية تتوجه الى ما حكم به عن مشورة واما الحركة الشهوانية الى الغاية فلا تتوجه الى المشورة بل المشورة توجه إليها لان المشورة تتوقف على اشتهاه الغاية واشتهاه ما الى الغاية يتوقف على جزم المشورة ومن ثم كان توجيه الحركة الشهوانية الى جزم المشورة هو الرضى في الحقيقة ولما كانت المشورة لا تتعلق الا بما الى الغاية كان الرضى لا يتعلق حقيقة الا بما الى الغاية

إذا اجيب على الاول بأنه كما نعلم النتائج بالمبادئ واما المبادئ فليس يتعلق بها العلم بل شيء اعلى وهو التمثل كذلك نرضى بما الى الغاية لاجل الغاية واما الغاية فليس يتعلق بها الرضى بل شيء اعلى وهو الارادة

وعلى الثاني بان غاية الفاعل لذة الفعل التي لاجلها يرضى به لانفس الفعل وعلى الثالث بان الانتخاب يتضمن الرضى وازافة الى ما يؤثر عليه شيء ولذلك متى حصل الرضى لا يزال محل الحصول الانتخاب فقد يعرض ان نرى بالمشورة اموراً كثيرة تؤدي الى الغاية فيروق لنا كل منها فيتعلق رضانا بكل منها لكننا نؤثر واحداً منها بالانتخاب واما اذا لم يكن هناك الا واحد فقط فيروق لنا فلا فرق حيثئذ بين الرضى والانتخاب في الخارج بل في الاعتبار فقط فيقال رضى من حيث يروق فعله ويقال انتخاب من حيث يؤثر على ما لا يروق فعله

### الفصل الرابع

في ان الرضى بالفعل حل موخاض بالجزء الاعلى من النفس  
يُخْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرضى بالفعل لا يرجع دائماً الى النطق  
الاعلى فان اللذة تتبع الفعل وتكملة كما يكمل الحسن الشبيه على ما في الخنقيات  
لـ ١٠ ب٤ والرضى باللذة يرجع الى النطق الادنى كقول اوغسطينوس في كتاب  
الثالوث ١٢ ب ١٢ فاذاً ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى  
٢ وايضاً ان الفعل الذي يرضى به يقال له ارادي. والافعال الارادية تصدر  
عن قوى متكررة . فاذاً ليس النطق الاعلى وحده هو الذي يرضى بالفعل  
٣ وايضاً ان غاية النطق الاعلى هي ملاحظة السمديات وتدبرها كما قال  
اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٧ . وكثيراً ما يرضى الانسان  
بالفعل لا لا اعتبارات سرمدية بل لا اعتبارات زمانية او لآلام نفسانية ايضاً .  
فاذاً ليس الرضى بالفعل خاصاً بالنطق الاعلى  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الكتاب المار ذكره « ليس يمكن  
ان يميز العقل بفعل الخطيئة ما لم يرضَ بالفعل القبيح ويخدمه ذلك القصد  
العقلي الذي له السلطان الاعلى على تحريك الاعضاء الى الفعل او منعها اياه »  
والجواب ان يقال ان الحكم الاخير يرجع دائماً الى الاعلى الذي من شأنه ان  
يحكم على ما سواه لانه ما دام محل الحكم في ما يطلب الحكم فيه لم يصدر الحكم  
الاخير ومعلوم ان النطق الاعلى هو الذي من شأنه ان يحكم على جميع الاشياء  
لاتناحك على المحسوسات بالعقل وعلى ما يرجع الى الحقائق البشرية بالحقائق  
الالهية التي ترجع الى النطق الاعلى ومن ثم فما بقي التردد في ممانعة الحقائق  
الالهية او عدها فليس شي من احكام النطق يضمن حقيقة الحكم الاخير .  
والحكم الاخير في ما يجب فعله هو الرضى بالفعل فكان الرضى بالفعل الى النطق

الاعلى على ان يكون المراد به ما يشمل الارادة كما مر في ف ١  
 اذا اوجب على الاول بان الرضى بنذة الفعل يرجع الى النطق الاعلى كما  
 يرجع اليه ايضاً الرضى بالفعل واما الرضى بنذة الفكر فيرجع الى النطق الادنى  
 كما يرجع اليه الافتكار ومع ذلك فان نفس الافتكار او عدمه ايضاً باعتبار كونه  
 فعلاً يرجع الحكم فيه الى انطق الاعلى وكذا الحكم في النذة اللاحقة له واما  
 باعتبار كونه متوجهاً الى فعل آخر فيرجع الى النطق الادنى لان ما كان متوجهاً  
 الى آخر فيرجع الى صناعة او قوة ادنى من الغاية التي يتوجه اليها ومن ثم يقال  
 للصناعة التي تبحث عن الغاية صناعة الهندسة العالية او الصناعة الرئيسية  
 وعلى الثاني بان كون الافعال انما يقال لها ارادية من حيث ترضى بها لا يوجب  
 اسناد الرضى الي كل قوة بل الى الارادة المشتق منها الارادي والتي محلها  
 النطق كما مر في ف ٦  
 وعلى الثالث بان النطق الاعلى لا يوصف بالرضى لانه مجرك الى الفعل  
 بالحقائق السرمدية بل لانه لا يمانع بها ايضاً

### المبحث السادس عشر

في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالقياس الى ما الى الغاية  
 وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الاستعمال ومدار البحث فيه على اربع مسائل — ١ في ان الاستعمال  
 هل هو فعل الارادة — ٢ هل تصف به الحيوانات النجم — ٣ هل يتعلق بما الى الغاية  
 فقط او بالغاية ايضاً — ٤ في نسبة الاستعمال الى الانتخاب

### الفصل الأول

في ان الاستعمال هل هو فعل الارادة

يُنْطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاستعمال ليس فعل الارادة فقد قال  
اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٤ « الاستعمال هو توجيه ما يُستعمل الى  
نيل شيء آخر » وتوجيه شيء الى آخر خاص بالعقل الذي من شأنه المقايسة  
والترتيب . فالاستعمال اذن هو فعل العقل وليس فعل الارادة

٢ وايضاً قال الهمشيقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « يسور الانسان الى  
الفعل ويقال لذلك سورة ثم يستعمل ويقال لذلك استعمال » والفعل الى القوة  
الاجرائية . وفعل الارادة لا يلحق فعل القوة الاجرائية بل الاجراء هو الأخير .  
فالاستعمال اذن ليس فعل الارادة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ م ب ٣٠ « كل ما صُنِعَ فقد صُنِعَ  
لاستعمال الانسان لان العقل يستعمل كل شيء بحكمه على كل ما اوتيهِ الناس »  
والحكم على مخلوقات الله انما هو الى العقل النظري الذي يظهرانه مغاير تمام  
المغايرة للارادة التي هي مبدأ الافعال الانسانية . فاذاً ليس الاستعمال فعل  
الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ « الاستعمال  
هو تطبيق قدرة الارادة بشيء »

والجواب ان يقال ان المراد باستعمال شيء استخدامه لفعل . ولذلك يقال للفعل  
الذي نستخدم له شيئاً استعمال ذلك الشيء كما ان ركوب القرس هو استعماله  
والضرب هو استعمال العصا ومعالم اننا لا نستخدم الاشياء الخارجة لفعل الا  
بواسطة المبادئ الباطنة وهي قوى النفس او ملكات القوى او الآلات التي  
هي اعضاء البدن . وقد مر في م ب ٩ ف ١ ان الارادة هي التي تحرك قوى

قوى النفس الى افعالها وهذا هو استعمالها للفعل وبذلك يتضح ان الاستعمال يُستند أولاً واصالةً الى الارادة باعتبار كونها متحركة الاول ثم الى العقل باعتبار كونه مرشداً ثم الى القوى الأخر باعتبار كونها منفذة ونسبتها الى الارادة التي تستخدمها للفعل نسبة الآلات الى الفعل الاصيل والفعل لا يُستند حقيقةً الى الآلة بل الى الفاعل الاصيل كما يُستند البناء الى البناء لا الى آلات البناء ومن ذلك يتضح ان الاستعمال هو في الحقيقة فعل الارادة

إذاً اوجب على الاول بان العقل يوجه الى آخر والارادة تبيل الى ما يوجهه العقل الى آخر وهذا الاعتبار يقال الاستعمال هو توجيه شيء الى آخر وعلى الثاني بان كلام الدمشقي على الاستعمال باعتبار اسناده الى القوى المنفذة وعلى الثالث بان العقل النظري ايضاً تستخدمه الارادة لفعل العقل والاحكام ولهذا يستند اليه الاستعمال على انه متحرك من الارادة كسائر القوى المنفذة

### الفصل الثاني

في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالاستعمال

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالاستعمال فان التمتع اشرف من الاستعمال لاننا نستعمل ما نوجهه اليه ما نقصد التمتع به كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ والحيوانات العجم تتصف بالتمتع كما مر في مب ١١ ف ٢٠ فهي اذن أولى بان تتصف بالاستعمال

٢ وايضاً ان استخدام الاعضاء للفعل هو استعمالها والحيوانات العجم تستخدم اعضاءها لفعل شيء كاستخدامها الارجل للشيء والقرون للنبطج . فهي اذن تتصف بالاستعمال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ « ليس يقدر ان يستعمل شيئاً سوى الحيوان الناطق »



والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان الاستعمال هو استخدام مبدئ  
من مبادئ الفعل للفعل كما ان الرضى هو استخدام الحركة الشهوانية لاشتهاء شيء  
كما مر في المبحث الآنف ف ١ و ٢ و ٣ وليس يقدر ان يستخدم شيئاً لا آخر الا  
من كان له سلطان على ذلك الشيء وهو من شأن من يعرف ان يوجه شيئاً الى آخر  
وهذا خاص بالعقل فاذا ليس يقدر ان يرضى ويستعمل الا الحيوان الناطق فقط  
اذ اجيب على الاول بان التمتع يدل على حركة الشهوة الى المشتى بالاطلاق  
والاستعمال يدل على حركة الشهوة الى شيء بالنسبة الى آخر فاذا اعتبر القياس  
بينهما من جهة الموضوع فالتمتع اشرف من الاستعمال لان المشتى بالاطلاق افضل  
من المشتى بالنسبة الى آخر فقط واذا اعتبر ذلك من جهة القوة المدركة السابقة  
فالاستعمال افضل لان توجيه شيء الى آخر من شأن العقل وادراك شيء مطلقاً  
مستتر بين العقل والحس

وعلى الثاني بان الحيوانات تفعل شيئاً باعضائها بقوة الفريزة الطبيعية لاعن  
علم بنسبة الاعضاء الى تلك الافعال في اذن لا تنصف حقيقة باستخدام  
الاعضاء للفعل ولا باستعمالها

### الفصل الثالث

في ان الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى ايضاً

يُنْتَظَرُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاستعمال يجوز تعلقه بالغاية القصوى  
ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ « كل من يتمتع يستعمل »  
وبعض الناس يتمتع بالغاية القصوى فاذا بعض الناس يستعمل الغاية القصوى  
٢ وايضاً ان الاستعمال هو تعليق قدرة الارادة بشيء كما قال اوغسطينوس  
في الموضوع المتقدم ذكره والارادة لا تتعلق بشيء اكثر من تعلقها بالغاية القصوى  
فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ «الازلية في الآب والمثال في الصورة (يعني في الابن) والاستعمال في الموعبة» يعني في الروح القدس . والروح القدس هو الغاية القصوى لكونه هو الله . فيجوز اذن تعلق الاستعمال بالغاية القصوى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٠ « ليس احد يستعمل الله حقيقة بل يتمتع به » والله وحده الغاية القصوى . فالغاية القصوى اذن لا يجوز عليها الاستعمال

والجواب ان يقال قد مر في ف ١ ان الاستعمال يدل على استخدام شيء ولا آخر وما يُستخدم لا آخر يدخل في حقيقة ما الى الغاية فكان الاستعمال يتعلق دائماً بما الى الغاية ولذلك فالاشياء المفيدة للغاية يقال لها ( اي في اللاتينية ) utilia (اي مفيدة ونافعة وهو مشتق من uti اي الاستعمال) بل قد يُطلق الاستعمال على الانتفاع لكن لا بد من اعتبار ان الغاية القصوى يقال على نحوين مطلقاً وبالإضافة الى شخص ما ولما كانت الغاية تُطلق تارة على نفس الشيء وتارة على نيله او احرازه كما ان غاية البخل هي المال او احرازه على ما مر في مب ١ ف ٨ ومب ٢ ف ٢ ومب ٥ ف ٢ كان من الواضح ان الغاية القصوى مطلقاً هي نفس الشيء اذ ليس احراز المال خيراً الا بسبب خيرية المال واما بالنظر الى هذا الشخص فهي احراز المال لان البخل لا يسعى في طلب المال الا ليجزه . فاما اذن يقال مطلقاً وحقيقة ان انساناً يتمتع به لجعله فيه غايته القصوى واما باعتبار قصده منه احرازه فيقال انه يستعمله

اذ اُجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الاستعمال بالمعوم باعتبار دلالة على نسبة الغاية الى التمتع بها الذي يسعى اليه الانسان وعلى الثاني بان قدرة الارادة تتعلق بالغاية لاجل ان تسكن الارادة عندها

ولذلك فالسكون عند الغاية الذي هو التمتع يقال له بهذا الاعتبار استعمال الغاية  
واما ما الى الغاية فلا تتعلق به قدرة الارادة بالنسبة الى استعماله فقط بل بالنسبة  
الى امر آخر تسكن عنده الارادة

وعلى الثالث بان المراد بالاستعمال في كلام ايلاريوس السكون عند الغاية  
القصوى على حد ما يقال بوجه العموم ان انسانا يستعمل الغاية لينالها كما مر في  
جزم الفصل وفي الجواب الاول ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث  
ب ١٠ « اراد بالاستعمال تلك اللذة او السعادة او النبطة »

### الفصل الرابع

في ان الاستعمال هل يتقدم الانتخاب

يُتَحَقَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاستعمال يتقدم الانتخاب اذ ليس  
بعد الانتخاب سوى التنفيذ . والاستعمال لكونه فعل الارادة يتقدم التنفيذ . فهو  
اذن يتقدم الانتخاب ايضاً

٢ وايضاً ان المطلق متقدم على المضاف فإذا اقلل اضافة متقدم على الاكثر  
اضافة . والانتخاب يضمن اضافتين اضافة الى ما يُتَخَبُّ الى الغاية واخرى الى ما  
يُؤَثَّرُ عليه . والاستعمال يضمن اضافة الى الغاية فقط . فالاستعمال اذن متقدم  
على الانتخاب

٣ وايضاً ان الارادة تستعمل سائر القوى من حيث تحركها وهي تحرك نفسها  
ايضاً كما مر في مب ٩ ف ٣ في اذن تستعمل نفسها باستخدامها ذاتها بالفعل  
وهي انما تفعل ذلك متى رُضِيَ . فالاستعمال اذن يوجد في الرضى ايضاً . والرضى  
يتقدم الانتخاب كما مر في مب ١٥ ف ٣ فكذا الاستعمال ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ الارادة تسور  
بعد الانتخاب الى الفعل ثم تستعمل « فالاستعمال اذن يلحق الانتخاب

والجواب ان يقال ان للارادة نسبتين الى المراد احدهما باعتبار حصوله على نحو ما في الريد بمادة او نسبة اليه ولذلك فالاشياء المعادلة طبعا لغاية يقال انها تستحي تلك الغاية طبعا الا ان ادراك الغاية على هذا النحو ناقص وكل ناقص يميل الى الكمال ولذا كانت الشهوة الطبيعية والارادية تميل الى ان تدرك الغاية في الخارج وهو ادراكها الكامل وهذه هي النسبة الثانية للارادة الى المراد والمراد ليس الغاية فقط بل ما الى الغاية ايضا وآخر ما يرجع الى نسبة الارادة الأولى باعتبار ما الى الغاية هو الانتخاب اذ فيه تتم معادلة الارادة فتريد ما الى الغاية ارادة تامة واما الاستعمال فيرجع الى نسبة الارادة الثانية التي بها تميل الى ادراك الشيء المراد ومن ذلك يتضح ان الاستعمال لاحق للانتخاب اذا كان المراد بالاستعمال استخدام الارادة للقوة المنفذة بحريكها ايها الا انه لما كانت الارادة تحرك العقل ايضا وتستعمله على نحو ما جاز ان يراد ايضا باستعمال ما الى الغاية ملاحظة العقل له باعتبار توجيهه الى الغاية والاستعمال بهذا الى المعنى المتقدم على الانتخاب

اذا اُجيب على الاول بان الحركة التي بها تحرك الارادة لتنفيذ الفعل سابقة على التنفيذ ولاحقة للانتخاب ولما كان الاستعمال يرجع الى هذه الحركة كان واسطة بين الانتخاب والتنفيذ

وعلى الثاني بان المضاف الحقيقي متاخر عن المطلق واما المضاف المشهور في فليس يجب ان يكون متاخرا بل كلما كانت العلة متقدمة كان لها اضافات الى معلومات أكثر

وعلى الثالث بان الانتخاب يتقدم الاستعمال اذا تعلقا بشيء واحد لكي ليس يمتنع ان يكون استعمال شيء متقدما على انتخاب شيء آخر ولما كانت افعال الارادة تتعلق بانفسها جاز ان يعتبر في كل منها الرضى والانتخاب والاستعمال

كما لو قيل ان الارادة ترضى بان تنتخب وترضى بان ترضى وتشمعل نفسها للرضى والانتخاب وحيثما كان موضوع هذه الافعال متقدماً كانت متقدمة.

### المبحث السابع عشر

في الافعال المأمورة من الارادة - وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الافعال المأمورة من الارادة والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل  
١- في ان الامر هل هو الارادة او فعل العقل - ٢ هل تتصف به الحيوانات العجم  
٣ في نسبته الى الاستعمال - ٤ في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او  
فعلان متغايران - ٥ في ان الامر هل يتبع فعل الارادة - ٦ هل يتعلق بفعل العقل  
٧ هل يتعلق بفعل الشهوة الحسية - ٨ هل يتعلق بفعل النفس الباتية - ٩ هل يتعلق  
بفعل الاعضاء الظاهرة

#### الفصل الأول

في ان الامر هل هو فعل العقل او فعل الارادة

يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان الامر ليس فعل العقل بل فعل  
الارادة لانه ضرب من التحريك فقد قل ابن سينا ان المحرك اربعة اقسام التتم  
الفعل والمهيء والآمر والمشير والارادة تنفرد بتحريك سائر القوى النفسانية كما  
مر في باب ٩ ف ١ . فالامر اذن فعل الارادة

٢ وايضاً كما ان موضوع الامر لا يكون الا ما هو خاضع كذلك فاعله لا يكون  
في ما يظهر الا ما كان حراً غاية الحرية . واعظم اصل للحرية هو الارادة . فالامر  
اذن الى الارادة

٣ وايضاً ان الامر يلحقه الفعل حالاً . وفعل العقل لا يلحقه الفعل حالاً

لان من يحكم بوجوب فعل شيء لا يفعله حالاً . فاذاً ليس الامر فعل العقل بل فعل الارادة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ والفيلسوف في الحقيقات ك ١ ب ١٣ « الشهوة تنقاد للعقل » فالامر اذن فعل العقل

والجواب ان يقال ان الامر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الارادة وتحقيق ذلك انه لما كان يجوز تعلق كل من فعل الارادة وفعل العقل بالآخر بمعنى ان العقل ينظر في ارادة الارادة والارادة تريد نظر العقل كذا يعرض سبق كل منهما للآخر ولكون قوة الفعل السابق تستمر في الفعل اللاحق قد يعرض أحياناً ان يكون فعل الارادة بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل العقل كما مر في الاستعمال في مب ١٦ ف ١ وفي الانتخاب في مب ١٢ ف ١ وقد يعرض العكس اي ان يكون فعل العقل بحيث يستمر فيه بالقوة شيء من فعل الارادة . والامر في ما هيته فعل العقل لان الامر يوجه المأمور الى فعل شيء يطلب منه او باشماره به والتوجيه بطريق الطلب هو فعل العقل وللعقل في طلب شيء او الاشعار به طريقتان احدهما بالاطلاق والطلب على هذا التحويل يعبر عنه بصيغة الخبر كقول انسان لاخر: يجب عليك فعل هذا : والثانية بتحرك المخاطب الى ما يطلب منه وهذا الطلب يعبر عنه بصيغة الانشاء كما لو قيل لانسان : افعل هذا : والحرك الاول في قوى النفس الى مزاوله الفعل هو الارادة كما مر في مب ٩ ف ١ . فاذاً تكون المحرك الثاني لا يحرك الا بقوة المحرك الاول يلزم ان يكون تحريك العقل ايضاً بالامر حاصل له بقوة الارادة فيتحصل من ذلك ان الامر هو فعل العقل مسبقاً بفعل الارادة التي بقوتها يحرك العقل بالامر الى مزاوله العقل اذاً اجيب على الاول بان الامر ليس مطلق التحريك بل تحريكاً مصحوباً

يطلب يُشعر به آخر بلير ما وهذا من افعال العقل  
وعلى الثاني بان اصل الحرية بمعنى محلها هو الارادة واما بمعنى علتها فهو العقل  
اذ انما نقدر الارادة ان تميل باختيارها الى امور مختلفة من حيث يقدر العقل ان  
يتصور الخير باعتبارات مختلفة ولهذا قد عرف الفلاسفة الاختيار بكونه حكماً  
عقلياً طوعياً لا عيارم ان العقل هو علة الحرية  
وعلى الثالث بان قضية ذلك الدليل ان الامر ليس فعل العقل مطلقاً بل مع  
تحريك ما كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الثاني

في ان الامر هل تتصف به الحيوانات العجم  
يُنقضى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوانات العجم تتصف بالامر فقد اثبت  
ابن سينا ان القوة الآمرة بالحركة هي القوة الشوقية والقوة المنفذة الحركة قائمة  
في العضلات والأعصاب وكلا القوتين حاصلتان للحيوانات العجم . فهي اذن  
تتصف بالامر

٢ وايضاً من شأن البعد ان يكون مأموراً . ونسبة الجسد الى النفس كنسبة  
البعد الى السيد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١ . فالجسد اذن يؤمر  
من النفس حتى في الحيوانات العجم المركبة من نفس وجسد  
٣ وايضاً انما يسور الانسان الى الفعل بالأمر . والحيوانات العجم تتصف بالسورة  
الى الفعل كما قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٢ ب ٢٢ . فهي اذن تتصف  
بالأمر

لكن يعارض ذلك ان الامر هو فعل العقل كما مر في الفصل الآنف . والحيوانات  
العجم خالية عن العقل . فهي اذن لا تتصف بالامر  
والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً شوى توجه انسان الى فعل شيء مع

تحريك طلبية والتوجيه فعل خاص بالعقل . فإذا استجبل اتصاف الحيوانات  
الجمجم بالامر بوجه من الوجوه لخلوها عن العقل  
إذا اُجيب على الاول بأنه انما يقال ان القوة الشوقية تأمر بالحركة من حيث  
تحرك العقل الامر وهذا خاص بالناس فقط وإما في الحيوانات الجمجم فليس  
القوة الشوقية آمرة حقيقة اللهم الا ان يطلق الامر مجازاً على المحرك  
وعلى الثاني بان الجسد في الحيوانات الجمجم له ان يطيع وإما النفس فليس لها  
ان تأمر اذ ليس لها ان توجه فلا يصح فيها اعتبار الامر والمأمور بل اعتبار  
المحرك والتحريك فقط

وعلى الثالث بان اتصاف الناس بالسورة الى الفعل ليس كاتصاف الحيوانات  
الجمجم بها فهي تحصل في الناس بتوجيه العقل ومن ثم كان لها حقيقة الأمر وإما  
في الحيوانات الجمجم فانما تحصل بالفرزة الطبيعية لانها حالما تصور الملائم او  
النافر بمحرك شوقها طبعاً الى طلبه او الحرب منه فهي اذن توجه الى الفعل من  
غيرها ولا توجه اليه انفسها ولذا كانت تصنف بالسورة دون الأمر

### الفصل الثالث

في ان الاستعمال هل هو متقدم على الامر  
يُحتمل الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاستعمال متقدم على الامر لان الأمر  
هو فعل العقل مسبقاً بفعل الارادة كما مر في ف ١ . والاستعمال هو فعل الارادة  
كما مر ايضاً في البحث الانف ف ١ . فهو اذن متقدم على الامر  
٢ وايضاً ان الامر من قبيل ما الى الغاية . وما الى الغاية يتعلق به الاستعمال .  
فيظهر اذن ان الاستعمال متقدم على الامر

٣ وايضاً كل فعل لقوة متحركة من الارادة يقال له استعمال لان الارادة  
تستعمل سائر القوى كما مر في الموضع المذكور انفاً . والامر هو فعل العقل باعتبار



تحركه من الإرادة كما مر في ١٠ فالأمر إذن استعمال. والعالم متقدم على الخاص  
فالاستعمال إذن متقدم على الأمر

لكن يمارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢٢ السورة الى  
الفعل تتقدم الاستعمال. والسورة الى الفعل تحصل بالأمر. فالأمر إذن متقدم  
على الاستعمال

والجواب ان يقال ان استعمال ما الى الغاية اذا اعتبر من جهة كونه سبباً  
للعقل الذي يوجه الى الغاية فهو متقدم على الانتخاب كما مر في البحث الآنف  
ف ٤ فيكون بالأولى متقدماً على الأمر. وأما اذا اعتبر من جهة خضوعه للقوة  
المنفذة فهو متأخر عن الأمر لأن استعمال المستعمل مقارناً لفعل المستعمل اذ  
لاستعمال المصا قبل ان يفعل بها على نحو ما. والأمر ليس مقارناً لفعل المأمور  
بل متقدماً طبعاً على امتثاله وبما تقدمه في الزمان ايضاً فواضح إذن ان الأمر  
متقدم على الاستعمال

إذا اجيب على الاول بان ليس جميع افعال الإرادة متقدمة على الأمر الذي  
هو من افعال العقل بل بعضها سابق له وهو الانتخاب وبعضها لاحق له وهو  
الاستعمال لأن الإرادة بعد جزم المشورة الذي هو حكم العقل تنتخب وبعد  
الانتخاب يأمر العقل ما يجب ان يفعل به المنتخب وفي آخر الأمر تأخذ الإرادة  
بالاستعمال منفذة أمر العقل اي إرادة غير الأمر متى كان أمراً غيره او إرادة  
الأمر متى كان أمراً نفسه

وعلى الثاني بانه كما ان الافعال متقدمة على القوى كذلك الموضوعات متقدمة  
على الافعال. وموضوع الاستعمال ما الى الغاية. فإذا كونا الأمر من قبيل ما الى  
الغاية يستلزم بالاولى كونه متقدماً على الاستعمال لا متأخراً عنه  
وعلى الثالث بانه كما ان فعل الإرادة المستعملة العقل للأمر يتقدم الأمر

كذلك يجوز ان يقال ان بعض اوامر العقل يتقدم استعمال الارادة هذا وذلك لان فعل كل منها يتعلق بفعل الآخر

### الفصل الرابع

في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او فعلان متغايران يُنحط إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الامر والفعل المأمور ليسا فعلاً واحداً لان افعال القوى المتغايرة متغايرة . والامر والفعل المأمور يرجعان الى قوتين متغايرتين لان القوة الآمرة غير القوة المأمورة . فإذا ليس الامر والفعل المأمور فعلاً واحداً

٢ وايضاً كل امرين جازاقتراحهما فهما متغايران اذ ليس يفارق شي نفسه . والفعل المأمور يفارق الامر احياناً فقد يتقدم الامر ولا يلحقه الفعل المأمور . فالامر اذن متغاير للفعل المأمور

٣ وايضاً كل شيئين بينهما نسبة المتقدم والمتاخر فهما متغايران . والامر متقدم طبعاً على الفعل المأمور . فهما اذن متغايران

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدل ٣ ب ٢ « حيثما حصل شي بنسب آخر فهناك شي واحد فقط » والفعل المأمور لا يحصل الا بسبب الامر فهما اذن واحد

والجواب ان يقال لا يمنع ان يكون بعض الاشياء كثيراً وواحداً من وجهين بل كل كثير واحد من وجه كما قال ديونسيوس في الباب الاخير من الاسماء الالهية مق ٢ الا ان من الاشياء ما هو كثير مطلقاً وواحد من وجه ومنها ما هو بعكس ذلك وشأن الواحد في ذلك كشأن الموجود فالموجود مطلقاً هو الجوهر الموجود من وجه هو العرض او الموجود الذهني ايضاً ولذلك فالاشياء التي هي واحد بالجوهر واحد مطلقاً ومتكثرة من وجه كما ان الكل في جنس الجوهر

المركب من اجزائه المكتملة او الذاتية واحد مطلقاً لان الكل واحد وجوهر مطلقاً واما الاجزاء فموجودات وجواهر في الكل . والاشياء التي هي متغايرة بالجوهر وواحد بالعرض متغايرة مطلقاً وواحد من وجه كما ان ناساً كثيرين شعب واحد وسجارة كثيرة جشوة واحدة بوحدة التركيب او الترتيب وكذلك الاشخاص المتكثرة المتحدة بالجنس او بالنوع متكثرة مطلقاً وواحد من وجه لان الواحد بالجنس او بالنوع واحد في الذهن . وكما ان الكل في جنس الطبيعات يتركب من هبولى وصورة كتركب الانسان من نفس وجسد وهو موجود واحد طبيعي وان تكثرت اجزائه كذلك يحدث في الافعال الانسانية فان لفعل القوة السافلة الى فعل القوة العالية نسبة الهبولى من حيث ان القوة السافلة تفعل بقوة القوة العالية المحركة لها لان نسبة فعل المحرك الاول ايضاً الى فعل الآلة نسبة الصورة وبذلك يتضح ان الامر والفعل المأمور فعل انساني واحد كما ان الكل واحد ولكنه كثير باعتبار اجزائه

اذا اجيب على الاول بانه اذا كانت القوى المتغايرة غير مترتبة بينها كانت افعالها متغايرة مطلقاً واما متى كانت قوة محركاً لأخرى كانت افعالها متحدة باعتبار ما لاتحاد فعل المحرك والتحريك كما في الطبيعات كـ ٢١ و ٢٣ و ٢٤ وعلى الثاني بان جواز الافتراق بين الامر والفعل المأمور يدل على انهما كثير بالاجزاء فان اجزاء الانسان يجوز افتراقها وهي مع ذلك واحد بالكل وعلى الثالث بان ما هو كثير بالاجزاء وواحد بالكل لا يتمتع بقدم بعضه على بعض . كتقدم النفس باعتبار ما على الجسد والقلب على سائر الاعضاء

### الفصل الخامس

في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة

يُفَضَّلُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الارادة فقد

قال اوغسطينوس في اعترافاته لك ٨ ب ٩ « تأمر النفس ذاتها بان تريد ولكنها

لا تأتمر » والارادة هي فعل قوة الارادة . فالامر اذن لا يتعلق بفعل الارادة

٢ . وايضاً لا يجوز الأمر الاعلى من يعقله . والارادة لاتعقل الامر فهي مغايرة

للعقل الذي من شأنه التعقل . فالأمر اذن لا يتعلق بفعل الارادة

٣ وايضاً لو تعلق الامر بفعله من افعال الارادة لتعلق ايضاً بجميع افعالها

ولو تعلق بجميع افعالها للزم التسلسل لان فعل الارادة يتقدم فعل العقل الأمر

كما مر في ١ فلو تعلق به الامر ايضاً لتقدم هذا الامر ايضاً فعل من افعال

العقل وهكذا الى ما لا يتناهى . والتسلسل محال . فاذاً ليس يتعلق الامر بفعل

الارادة

لكن يعارض ذلك ان كل مقدور لنا خاضع لأمرنا . واعظم مقدور لنا افعال

الارادة لان جميع افعالنا يقال انها مقدورة لنا من حيث هي ارادية . فاذاً

يتعلق امرنا بافعال الارادة

والجواب ان يقال ليس الامر شيئاً سوى فعل العقل الموجه مع تحريك الى

فعل شيء كما مر في ١ ولا يخفى ان العقل ينفذ حكمه في فعل الارادة فهو كما

يقدر ان يحكم ان ارادة شيء خير كذلك يقدر ان يحل الانسان بأمره . على ان

يريد ومن هذا يتضح جواز تعلق الامر بفعل الارادة

اذاً اوجب على الاولى بانه متى امرت النفس ذاتها بان تريد امرت اكلاماً فهي

تريد كما قال اوغسطينوس هناك ايضاً . واما كونها تأمر احياناً نفسها ولا تريد

فانما يعرض من انها لا تأمر امرت اكلاماً والامر لناقص انما يحصل من طريق ان

العقل يتحرك من جهات مختلفة الى الامر او عديمه فيذبذب بينهما دون ان

يأمر امرت اكلاماً

وعلى الثاني بانه كما ان العضو من اعضاء البدن لا يفعل لنفسه فقط بل للبدن

كله كما ان البصر يرى للبدن كله كذلك الامر ايضاً في قوى النفس فان العقل لا يعقل لنفسه فقط بل لجميع القوى والارادة لا تريد لنفسها فقط بل لجميع القوى ولهذا كان الانسان يامر نفسه بفعل الارادة من حيث هو عاقل ومريد وعلى الثالث بان الامر لكونه فعل العقل انما يتعلق بالفعل الخاص للعقل . وفعل الارادة الاول لا يحصل عن نظر العقل بل عن غريزة الطبيعة او عن تحريك علة اعلى كما سلف في مب ٩ ف ٤٠ فلا يلزم التسلسل

### الفصل السادس

في ان الامر هل يتعلق بفعل العقل

يُخْطَى الى السادس بان يقال : يظهر ان الامر لا يجوز تعلقه بفعل العقل اذ لا يجوز في ما يظهر ان يامر شي نفسه . والعقل هو الذي يامر كما مر في ف ١٠ . فالامر اذن لا يتعلق بفعله

٢ وايضاً ما بالذات مغاير لما بالمشاركة . والقوة التي يامر العقل بفعلها عقل بالمشاركة كما في الحلقيات لـ ١٣ ب ١٠ . فالامر اذن لا يتعلق بفعل تلك القوة التي هي عقل بالذات

٣ وايضاً انما يتعلق الامر بالفعل المقدور لنا . وادراك الحق والحكم به مما هو من افعال العقل ليس مقدوراً لنا دائماً . فلا يجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل . ولكن يمارض ذلك ان ما فعله باختيارنا يجوز فعله بامرنا . وافعال العقل تُفعل بالاختيار فقد قال الهمشقي في الدين المستقيم لـ ٢ ب ٢٢ » الانسان بالاختيار يطلب ويبحث ويحكم ويدبر « فيجوز اذن تعلق الامر بفعل العقل

والجواب ان يقال ان العقل لتعلقه بنفسه ينفذ حكمه في فعل نفسه كما ينفذ في افعال سائر القوى فهو اذن يقدر ان يامر بفعل نفسه لكن لا بد من الانتباه الى ان فعل العقل يجوز فيه اعتباران احدهما من جهة مراوغة الفعل وبهذا الاعتبار

يجوز تعلق الامر دائماً بفعل العقل كما اذا أُوعِزَ الى انسان ان يتبصر ويُعَمِلَ  
الفكر والثاني من جهة الموضوع الذي يُعتبر من جبهته فعلان للعقل احدهما ان  
يتصور الحق في شيء وهذا ليس في مقدورنا بل انما يحصل بقوة نورية طبيعية او فائقة  
الطبع وبهذا الاعتبار ليس فعل العقل في مقدورنا ولا يجوز عليه الامر والثاني  
ان يصدق بما يتصوره فاذا تصور العقل ما يصدق به طبعاً كالمبادئ الاولى لم  
يكن تصديقه به او عدمه في قدرتنا بل في رسم الصيغة فيكون في الحقيقة خاضعاً  
لامر الطبيعة. على ان العقل قد يتصور ما لا يكون بيننا له بحيث لا يبقى في قدرته  
ان يصدق او لا يصدق به او يتوقف بينهما لعل ما وهذا يكون التصديق به او  
عدمه مقدوراً لنا وخاضعاً لامرنا

اذ اُجِيبَ على الاول بان العقل يامر نفسه على نحو ما تحرك الارادة نفسها  
كما مر في مب ٩ ف ٣ اي من حيث ان كلاً منهما يتعلق بفعله وبتثقل من  
واحد الى آخر

وعلى الثاني بان العقل لاختلاف الموضوعات الخاضعة لفعله لا يتمتع ان تحصل  
له المشاركة في نفسه كما تحصل له في معرفة النتائج المشاركة في معرفة المبادئ  
وما تقدم يظهر الجواب على الثالث

### الفصل السابع

في ان الامر هل يتعلق بفعل الشوق المحسي

يُخْطِئُ الى السابع بان يقال : يظهر ان الامر لا يتعلق بفعل الشوق المحسي فقد  
قال الرسول في رو ١٩ : ٢ « لان ما اریده من الخير لا اعمله » وكتب الشارح  
على ذلك « يريد الانسان ان لا يشتهي ولكنه يشتهي » والاشتهاء هو فعل  
الشوق المحسي فاذاً ليس فعل الشوق المحسي خاضعاً لامرنا  
٢ وايضاً ان الميول الجسمانية تنقاد لله وحده باعتبار الاستعانة الصورية كما

مرّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ١ وب ١٠ ف ٢ وفعل الشوق الحسي يحصل عنه  
استحالةٌ صورية في البدن أي حرارة أو برودة . فهو إذن غير خاضع لامر انساني  
٣ وايضاً ان المحرك الخاص للشوق الحسي هو المدرك بالحس او بالوهم .  
وليس في مقدورنا دائماً ان ندرك شيئاً بالحس او بالوهم . فإذا ليس فعل الشوق  
الحسي خاضعاً لامرنا

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦  
« ما يخضع للعقل قسمان شهواني و غضيبي » وما يرجعان الى الشوق الحسي . فإذا  
فعل الشوق الحسي خاضع لامر العقل

والجواب ان يقال انما يخضع فعل لامرنا باعتبار كونه مقدوراً لنا كما مرّ في  
التصل الآف فإذا لا بد لمعرفة كيفية خضوع فعل الشوق الحسي لامر العقل  
من اعتبار كيفية مقدوريته لنا . ولا بد من الالتباه الى ان الفرق بين الشوق  
الحسي والشوق العقلي الذي يقال له ارادة ان الشوق الحسي قوة ذات آلة  
جسمانية بخلاف الارادة وكل فعل قوة ذات آلة جسمانية فليس يتوقف على قوة  
النفس فقط بل على استعداد الآلة الجسمانية ايضاً كتوقف الإبصار على القوة  
البصرية وعلى حالة العين التي تساعد عليه او تعوق عنه وكذا فعل الشوق الحسي  
ايضاً فإنه ليس يتوقف على القوة الشوقية فقط بل على استعداد البدن ايضاً وما  
كان من جهة القوة النفسانية فهو يتبع الادراك وادراك الوهم لكونه جزئياً يستمد  
نظامه من ادراك العقل الكلي كما تستمد القوة الفاعلة الجزئية نظامها من القوة  
الفاعلة الكلية ولهذا كان فعل الشوق الحسي خاضعاً من هذه الجهة لامر العقل  
واما حال البدن واستعداده فليس خاضعاً لامر العقل ولهذا كان لحركة الشوق  
الحسي من هذه الجهة مانع عن ان يخضع مطلقاً لامر العقل وقد يحدث أحياناً  
ايضاً ان حركة الشوق الحسي تثور بداهة الى ادراك الوهم او الحس فيكون

حصولها والحالة هذه من دون امر العقل وان كان يقدر على منعها لو نظر إليها قبل وقوعها ومن ثم قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ٣ «العقل مسلط على الغضبية والشهوانية لا بالسلطة المطلقة التي هي سلطة السيد على العبد بل بالسلطة السياسية او الملكية المتعلقة بالاحرار الذي ليس خضوعهم للامر مطلقاً» اذاً اجيب على الاول بان اشتاء الانسان مع عدم ارادته ان يشتهي يحدث عن استعداد البدن المانع من امتثال الشوق الحسي مطلقاً امر العقل ومن ثم عقب الرسول قوله هذا بقوله « ارى ناموساً آخر في اعضائي يحارب ناموس عقلي » وقد يحدث ذلك ايضاً بسبب حركة الشهوة البدنية كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الكيفية الجسمية القياس الى فعل القوة الشوقية على ضربين احدهما سابقة وذلك متى كان انسان مستجداً في بدنه على نحو ما الى هذا الانفعال او ذلك والاخرى لاحقة كما اذا احتدم انسان من الغضب فالكيفية السابقة لا تخضع لامر العقل لحصولها اما عن الطبيعة او عن تحريك سابق لا يمكن سكونه حالاً والكيفية اللاحقة تمثل امر انفعال لانها تتبع حركة القلب المكانية التي تختلف باختلاف افعال الشوق الحسي

وعلى الثالث بانه : كان ادراك الحس يقتضي محسوساً خارجاً : يمكن في قدرتنا ادراك شيء بالحس ما لم يكن المحسوس حاضراً لدينا وليس حضوره مقدوراً لنا دائماً اذاً ما يقدر الانسان ان يستعمل الحس متى اراد اذ لم يكن ثم مانع من جهة الآلوما ادراك الوجود فيخضع لامر العقل على نسبة قوة الواهمة او ضعفها فان عدم قدرة الانسان على توجيه ما يلاحظه العقل ينشأ اما عن كون ذلك غير موهوم كغير الجسمانيات او عن ضعف الواهمة الحاصل عن اعتلال في الآلة



### الفصل الثامن

في ان الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

يُختل إلى الثامن بان يقال : يظهر ان الامر يتعلق بافعال النفس النباتية فان قوى النفس الحساسة اشرف من قوى النفس النباتية . وقوى النفس الحساسة تخضع لامر العقل . فالولى اذن ان تخضع له قوى النفس النباتية  
٢ وايضاً يقال للانسان عالم صغير لان حكم النفس في البدن حكم الله في العالم . والله موجود في العالم بحيث يمثل امره جميع ما في العالم . فاذا كل ما في الانسان يمثل امر العقل حتى قوى النفس النباتية ايضاً

٣ وايضاً ليس يعرض المدح والذم الا في الافعال الخاضعة لامر العقل . وافعال القوة الغذائية والمولدة يعرض فيها المدح والذم والفضيلة والرذيلة كما يظهر في النهم والفجور وما يقابلها من الفضائل فاذا افعال هاتين القوتين خاضعة لامر العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢  
« ما ليس يُدْعَن للعقل هو الغذائية والمولدة »

والجواب ان يقال ان بعض الافعال يصدر عن الشوق الطبيعي وبعضها عن الشوق الحيواني او العقلي وكذا فاعل . يتشوق الى الغاية على نحو ما فالشوق الطبيعي لا يتبع ادراكاً كما يتبع ذلك الشوق الحيواني والعقلي . والعقل يأمر من حيث هو قوة مدركة ولذلك يجوز امر العقل على تلك الافعال التي تصدر عن الشوق العقلي او الحيواني لا على التي تصدر عن الشوق الطبيعي فان هذه هي افعال النفس النباتية ومن ثمة قال غريغوريوس النيسى في الموضع المتقدم ذكره « يقال طبيعي لما يقال له غاذٍ ومولِدٌ » وعلى هذا فافعال النفس النباتية ليست خاضعة لامر العقل

إذا اُجيب على الاول بانه كلما كان فعل أكثر تجرداً كان اشرف واخضع

لامر العقل وعدم خضوع قوى النفس النباتية للعقل دليل على انحطاط قدرها وعلى الثاني بان اشابهة بين الله والنفس من وجه ان النفس تحرك البدن كما يحرك الله العالم لا من جميع الوجوه فان النفس لم تخلق البدن من العدم كما خلق الله العالم فخص الامر في كل شيء

وعلى الثالث بان محل الفضيلة والرذيلة والمدح والقم ليس افعال القوة الفاذية والمولدة التي هي الفهم وتكوين الجسد الانساني بل افعال الجزء الحساس المنوجه الى افعال التغذية والمولدة كاشتها لذة الطعام والتكبر واستعمالها كما ينبغي او على خلاف ما ينبغي

### الفصل التاسع

في ان الامر هل يتبع فعل الاعضاء الظاهرة

يُتَّخَذُ الى التاسع بان يقال : يظهر ان اعضاء البدن لا تتقاد للعقل في افعالها فمن المحقق ان اعضاء البدن ابعاد عن العقل من قوى النفس انبائية وقوى النفس النباتية لا تتقاد للعقل كما تقدم في الفصل السابق فاولى اذن ان لا تتقاد له اعضاء البدن

٢ وايضاً ان القلب هو مبدأ الحركة الحيوانية وحركة القلب لا تخضع لامر العقل فقد قال غريغوريوس البصبي في كتاب طبيعة الانسان ب ٢٢ « النابضة

لا تتقاد للعقل » فاذاً حركة الاعضاء الجسمية تخضع لامر العقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٦ « قد تشدد حركة اعضاء

الناسل دون محرك حاضري وقد تخون المضطرب قلبه شوقاً فنبذ الشهوة في بدنه على حين استعارها في نفسه » فاذاً ليست حركة الاعضاء منقاداً للعقل

لكن يفارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ « تأمر النفس فتتحرك اليد بكل سهوة حتى لا يكاد يمتاز الامر عن الخدمة »

والجواب ان يقال ان اعضاء البدن آلات لقوى النفس بحكمها في الانتقاد للعقل بحكم قوى النفس ولما كانت القوى الحسية تخضع لامر العقل دون القوى الطبيعية كانت جميع حركات الاعضاء التي تتحرك من القوى الحسية خاضعة لامر العقل وحركات الاعضاء الصادرة عن القوى الطبيعية غير خاضعة له اذا اجبب على الاول بان الاعضاء لا تتحرك لانفسها بل تتحرك بقوى النفس التي منها ما هو اذني الى العقل من قوى النفس النباتية

وعلى الثاني بان الاول في ما يمتنع بالعقل والارادة هو ما كان حاصلًا بالطبع وعنه ينبعث ما سواء كانت معرفة النتائج عن معرفة المبادئ المعلومة بالطبع وانبعث انتجاب ما الى الغاية عن ارادة الغاية المشتبهة بالطبع وكذلك المبدأ في الحركات الجسمية ما كان حاصلًا بالطبع ومبدأ الحركة الجسمية هو حركة القلب فهي اذن حاصلةً بالطبع لا بالارادة لانها تلزم عن الحياة الحاصلة عن اتصال البدن والنفس لزوم العرض الثاني كاتلزم حركة الاجسام الثقيلة والخفيفة عن صورتها الجوهرية ولذلك يقال ان هذه الاجسام تتحرك من المولد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ ٢٩ وما يليه ولهذا يقال لحركة القلب حيوية ومن ثم قال غريغوريوس النيصي في الموضع المذكور هناك « كما ان المولدة والغاذية لا تنقاد للعقل كذلك النابضة التي هي حيوية » وقد اراد بالنابضة حركة القلب التي تبدو بالعروق المتحركة

وعلى الثالث بان حركة الاعضاء التناسلية انما لا تنقاد للعقل عقاباً على الخطيئة كما قال اوغسطينوس في الموضع المذكور هناك اي معاقبة للنفس على تمردها على الله في ذلك العضو الذي به تنتقل الخطيئة الاصلية الى الاعتبار الا انه لما كانت الطبيعة قد فقدت بمخاطبة الاب الاول النعمة القائمة بالطبع التي كانت مفاضة على الانسان من الله وتوكلت وشأنها كما سيأتي في مب ٨٥ ف ٣١ كان لا بد من

اعتبار سبب طبيعي لعدم انقياد حركة هذه الاعضاء خاصة للعقل وقد علل ذلك  
ارسطو في كتابه في علل حركة الحيوانات بقوله ان حركات القلب والمضو  
التناسلي غير ارادية اي لان تحريك هذين العضوين يحصل عن ادراك ما يمي من  
حيث يحصل في العقل والخيال امور يتبعها الآم نفسانية تستتبع حركة هذين  
العضوين لكهما لا يتحركان بحسب امر العقل اذ لا بد لحركتهما من تغير طبيعي  
من جهة الحرارة والبرودة وهذا التغير لا يخضع لامر العقل وانما يعرض ذلك  
خاصة في هذين العضوين لان كلا منهما بمثابة حيوان على حiale من حيث  
هو مبدأ للحياة ومبدأ الشيء هو كله بالقوة فالقلب مبدأ الحواس ومن العضو  
التناسلي تخرج القوة المتوية التي هي الحيوان كله بالقوة ولذا كانت حركاتهما حاصلة  
لها بالطبع ضرورة كون المبادئ طبيعية كما مر في الجواب السابق

### المبحث الثامن عشر

في ما يتعلق بالافعال الانسانية بالاجمال من الحسن والقبح  
وفيه احدى عشر فصلاً

ثم يجب النظر في حسن الافعال الانسانية وقبحها واولاً في ان الفعل الانساني كيف يكون  
حسناً او قبيحاً وثانياً في ما يترتب على حسن الافعال الانسانية وقبحها كاستحقاق الثواب  
او العقاب وكالخطيئة والذنوب وفي الاول ثلاثة ابحاث الاول في حسن وقبح الافعال  
الانسانية بالاجمال والثاني في حسن وقبح الافعال الباطنة والثالث في حسن وقبح الافعال  
الظاهرة. اما الاول فابحث فيه يدور على احدى عشرة مسألة — ١ هل جميع الافعال حسنة  
او بعضها قبيح — ٢ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع — ٣ هل  
يستفيد ذلك من الطرف — ٤ هل يستفيد من الغاية — ٥ في ما اذا كان فعل انساني

حسناً أو قبيحاً سيف نوعه ٦- في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن أو القبح النوعية من الغاية ٧- في ان الحقيقة النوعية المستفدة من الغاية هل تندرج تحت الحقيقة النوعية المستفدة من الموضوع اندراجاً تحت جنس أو بالعكس ٨- هل يوجد من الافعال ما لا يتصف بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقة النوعية ٩- هل يوجد منها ما لا يتصف بذلك باعتبار حقيقة الشخصية ١٠- هل يفيد ظرف الفعل الادبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية ١١- هل كل ظرف يزيد الحسن والقبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن أو القبح النوعية

### ألفصل الأول

هل جميع الافعال الانسانية حسنة او بعضها قبيح

يُخفى الى الاول بان يقال : يظهر ان جميع افعال الانسان حسنة وليس شي منها قبيحاً فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢٢٢ «الشر لا يفعل الا بقوة الخير» وليس يفعل شر بقوة الخير . فاذا ليس شي من الافعال قبيحاً ٢ وايضاً ليس يفعل شي الا باعتبار كونه بالفعل . وليس شي قبيحاً باعتبار كونه بالفعل بل باعتبار خلوه القوة عن الفعل واما من حيث تستكمل القوة بالفعل فهو حسن كما في الالهيات ك ٩ م ١٩ و ٢٠ فاذا ليس يفعل شي من حيث هو قبيح بل من حيث هو حسن فقط . فاذا جميع الافعال حسنة وليس شي منها قبيحاً

٣ وايضاً لا يجوز ان يكون القبيح علّة الا بالعرض كما يتضح من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢٢٣ «ولكل فعل معلول بالثبات» فاذا ليس شي من الافعال قبيحاً بل كلها حسنة

لكن يمارض ذلك قوله تعالى في يونس ٣ : «كل من يفعل فعلاً قبيحاً يفيض النور» فاذا بعض افعال الانسان قبيح والجواب ان يقال ان الكلام على الحسن والقبح في الافعال تابع للكلام على

الخير والشر في الاشياء لان كل شيء يفعل على حسب حاله وحصة كل شيء من الخير على قدر حصته من الوجود لان الخير والوجود متساويان كما مر في ق ١ م ب ه ف ٣ وكال الوجود ليس حاصلًا من وجه واحد بسيط الا الله واما ما عدها من الاشياء فما يلائمه من كمال الوجود يحصل له من وجود مختلف ولذلك قد يعرض لبعض الاشياء ان تكون حاصلة على الوجود من وجه ولكنها غير حاصلة على كل ما نفتضيه لكمال الوجود كما ان كمال الوجود الانساني يقتضي ان يكون ثمه شيء مركب من نفس وجد حاصل على جميع القوى والالات المطلوبة للادراك والحركة فان خلا الانسان عن شيء من ذلك لم يكن له كل كمال الوجود فيكون له من الخير مقدار ما له من الوجود ومن حيث يخلو عن شيء من مقتضيات كمال الوجود يخلو عن الخير ويوصف بالشر كما ان الانسان الاعمى يوصف بالخير من جهة كونه حياً وبالشر من جهة كونه فاقد البصر فان لم يكن له شيء من الوجود او الخيرية فليس يوصف بخير ولا بشر ولكن لان كمال الوجود من حقيقة الخير فان خلا شيء عن شيء مما يقتضيه كمال وجوده لا يقال له خير مطلقاً بل من وجه من حيث هو موجود لكن يجوز ان يقال له موجود مطلقاً ولا موجود من وجه كما مر في ق ١ م ب د ف ١ ا اذا تمهد ذلك وجب القول بان حصة كل فعل من الحسن على قدر حصته من الوجود وبحسب خلوه عن شيء مما يقتضيه الفعل الانساني لكمال وجوده يخلو عن الحسن وبهذا الاعتبار يوصف بالقيح كما لو خلا عما تعين له بالعقل من الكمية او الممكن اللائق به او نحو ذلك اذا اُجيب على الاول بان الشر يفعل بقوة الخير الناقص اذ لو لم يكن فيه شيء من الخير لم يكن موجوداً فلم يجوز ان يفعل ولو لم يكن ناقصاً لم يكن شراً فالفعل الصادر عنه اذن حسن ناقص لانه حسن من وجه وقبيح مطلقاً وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان يكون شيء موجوداً بالفعل من وجه فيقدر ان

يفعل وغير موجود بالفعل من وجه آخر فيصدر عنه فعل ناقص كالانسان  
الاعمى فانه حاصل بالفعل على قوة المشي فيقدر ان يمشي الا انه من جهة فقد  
البصر الذي يهدي الانسان في مشيه يمشي مشية ناقصة لعدمه في المشي  
وعلى الثالث بانه يجوز ان يحصل عن الفعل القبيح معلول بالذات باعتبار ما  
له من الحسن والوجود كما ان السفاح هو علة توليد الانسان من جهة ما فيه من  
مخالطة الذكر للأنثى لا من جهة خلوه عن ترتيب العقل

### الفصل الثاني

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبيح من الموضوع  
يُنطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل لا يستفيد الحسن او القبيح من  
الموضوع لان موضوع الفعل هو الشيء الخارج . والقبيح ليس في الاشياء الخارجة  
بل في استعمال الخطاة كما قال اوغسطيوس في التعليم المسيحي ك ٣ ب ٢ . فالفعل  
الانساني اذن لا يستفيد الحسن او القبيح من الموضوع

٢ وايضاً ان للموضوع الى الفعل نسبة الهيولى . وحسن الشيء لا يحصل من جهة  
الهيولى بل بالاحري من جهة الصورة التي هي الفعل . فالافعال اذن لا تستفيد  
الحسن والقبيح من الموضوع

٣ وايضاً ان نسبة موضوع القوة الفاعلة الى الفعل نسبة المعلول الى العلة .  
وحسن العلة لا يتوقف على المعلول بل بالعكس . فالفعل الانساني اذن لا يستفيد  
الحسن او القبيح من الموضوع

لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ١٠ : « صاروا ارجاساً كاحبابهم » وانما  
يرجع الانسان امام الله بقبح عمله . فاذا قبح العمل يعتبر بحسب ما يحبه الانسان  
من الموضوعات القبيحة وكذا يقال في حسن الفعل  
والجواب ان يقال ان الحسن والقبيح في الفعل يُعتبر من كمال الوجود او نقصانه

كما يُعتبر كذلك أيضاً الخير وأشر في سائر الأشياء وأول ما يرجع الى كمال الوجود في ما يظهر هو ما يفيد اشيء الحقيقة النوعية وكما ان اشيء الطبيعي يستفيد حقيقته النوعية من صورته كذلك الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما تستفيدا الحركة من المنتهى ولذلك كما ان اول خيرية في اشيء الطبيعي تعتبر من جهة صورته التي تفيد الحقيقة النوعية كذلك اول حسن في الفعل الادبي يُعتبر من جهة الموضوع الملائم ولذلك يسميه بعضهم حسناً بالجنس وذلك كاستعمال الانسان ما له وما كان اول شر في الأشياء الطبيعية يحصل من عدم حصول اشيء المتولد على الصورة النوعية كما اذا لم يولد انسان بل شيء آخر مكانه كذلك اول قبح في الافعال الادبية يحصل من جهة الموضوع كأخذ الانسان ما لغيره ويقال له فيج بالجنس اطلاقاً للجنس على النوع على حد قولنا الجنس الانساني اطلاقاً له على اشرع الانساني بأسره

إذاً اجيب على الأول بان الأشياء الخارجة وإن كانت حسنة في انفسها ليس لها دائماً ما يقتضى من المعادلة لبعض افعال مخصوصة فهي اذاً باعتبار كونها موضوعات لهذه الافعال لا تتضمن حقيقة الخير والحسن وعلى الثاني بان الموضوع ليس المهيول التي منها بل المهيول التي فيها وهي تتضمن باعتبار ما حقيقة الصورة من حيث تفيد الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان موضوع الفعل الانساني ليس دائماً موضوع القوة الفاعلة فان القوة الشوقية متفصلة من وجه من حيث تفكر من المشتى وهي مع ذلك مبدأ الافعال الانسانية وكذا ايضاً موضوعات القوى الفاعلة لا تتضمن دائماً حقيقة المفعول بل متى استحال كذا ان الغذاء المستحيل هو مفعول القوة الفاذية واما الغذاء الغير المستحيل فنسبته الى القوة الفاذية نسبة المهيول التي يفعل فيها ومن كون الموضوع مفعولاً باعتبار ما للقوة الفاعلة يلزم كونه متتهى فعلها وكونه من ثمة يفيد الحقيقة



الصورية والتوعية فإن الحركة تستفيد حقيقتها التوعية من المنتهيات على انه وان لم يكن حسن الفعل ايضاً معلولاً لحسن المفعول الا انه انما يوصف الفعل بالحسن من حيث يمكن ان يصدّر مفعولاً حسناً فتكون معادلة الفعل للمفعول علة لحسن الفعل

### الفصل الثالث

في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الظرف  
يُنصَحُ الي الثالث بان يقال : يظهر ان الفعل لا يستفيد الحسن او القبح من الظرف لان الظروف تكشف الفعل على انها خارجة عنه كما مر في م٧ ف١  
والحسن والقبح موجودان في نفس الاشياء كما في الالهيات ك٦ م ٨٠ فالفعل اذن لا يستفيد من الظرف

٢ وايضاً ان حسن الفعل او قبحه آخص مما يبحث عنه في علم الاخلاق .  
والظروف لكونها اعراضاً للافعال يظهر انها خارجة عن بحث الصناعة اذ « ما من صناعة تبحث عما بالعرض » كما في الالهيات ك٦ م ٨٠ فاذاً حسن الفعل او قبحه لا يستفاد من الظرف

٣ وايضاً ما يوصف بشيء باعتبار جوهره فليس يوصف به وصفه بعرض والفعل يوصف بالحسن والقبح باعتبار جوهره لجواز ان يكون الفعل حسناً او قبيحاً في جنسه كما مر في الفصل الآنف . فالفعل اذن لا يوصف بالحسن او بالقبح من جهة الظرف

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الخلفيات ك٢ م ١٦ ان صاحب الفضيلة يفعل بحسب ما ينبغي من الكيفية والزمان وسائر الظروف وصاحب الرذيلة بعكس ذلك يفعل في كل رذيلة بحسب ما لا ينبغي من الزمان . الممكن وسائر الظروف فالافعال الانسانية اذن تستفيد الحسن او القبح من الظروف

والجواب ان يقال ان ما تقتضيه الاشياء الطبيعية من تمام الكمال لا يحصل لها  
كله من الصورة الجوهرية التي تفيد الحقيقة النوعية بل كثير من ذلك يحصل  
لها من العوارض الزائدة كالشكل واللون ونحوها في الانسان واذا فاته منها ما  
تقتضيه حالته اللائقة حصل القبح. وكذا الشأن في الفعل فان كمال حسنه لا يقوم  
كله في حقيقته النوعية بل بعضه يحصل من بعض العوارض الزائدة وهي  
الظروف المتضادة للفعل فان خلا الفعل عن شيء يقتضيه منها كان قبيحاً  
اذاً اجب على الاول بان الظروف خارجة عن الفعل من حيث انها ليست من  
ماهية ولكنها فيه من حيث هي اعراض له كما ان الاعراض التي في الجواهر  
الطبيعية خارجة عن ماهياتها

وعلى الثاني بان الاعراض لا توجد كلها في محالها بالعرض بل بعضها اعراض  
ذاتية وهذه يبحث عنها في كل صناعة وبهذا الاعتبار يبحث عن ظروف الافعال  
في علم الاخلاق

وعلى الثالث بانه لما كان الخير والوجود يتساوقان فكما ان الموجود يقال بحسب  
الجوهر وبحسب العرض كذلك الخير يقال على شيء بحسب وجوده الذاتي وبحسب  
وجوده العرضي وسواء في ذلك الاشياء الطبيعية والافعال الادبية

#### الفصل الرابع

في ان الفعل الانساني هل يستفيد الحسن او القبح من النية  
يُحْتَمَلُ ان الرابع بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح في الافعال الانسانية  
لا يستفادان من النية فقد قال ديونيسوس في الاسماء الالهية بـ ١٤  
« ليس بفعل شيء بقصد الشر » فلو كان حسن الفعل اوقعه يحصل من النية  
لم يكن فعلاً قبيحاً وهذا ظاهر البطلان

٢ وايضاً ان حسن الفعل شيء حاصل فيه والنية علة خارجة فليس يوصف

اذن فعل بالحسن او بالتعجب باعتبار الغاية  
٣ وايضاً قد يُقصد بفعل حسن غاية فيسيحة كما لو تصدق انسان لاجل المجد  
الباطل وقد يُقصد بفعل قبيح غاية حسنة كما لو سرق انسان ليتصدق على فقير  
فالقول اذن لا يستفيد الحسن او التعجب من الغاية  
لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الجدل ٣ ب ١ « ما كانت غايته  
حسنة فهو ايضاً حسن وما كانت غايته فيسيحة فهو ايضاً قبيح »  
والجواب ان يقال ان حكم الاشياء في الخيرية والوجود واحد فمن الاشياء  
ما ليس يتوقف وجوده على آخر وهذا يكفي النظر في وجوده مطلقاً ومنها ما يتوقف  
وجوده على آخر فيجب ان يُنظر فيه باعتبار العلة التي يتوقف عليها وكما ان  
وجود الشيء يتوقف على الفاعل والصورة كذلك خيريته تتوقف على الغاية ولذلك  
فالانتماء الالهية لعدم توقف خيريتها على آخر لا تمل فيها خيرية بالغاية واما  
الافعال الانسانية وغيرها مما يتوقف حسنه على آخر فاما فيها من الحسن  
المطلق لما حسن يعلل بالغاية التي تتوقف عليها وعلى هذا فالنمل الانساني يجوز  
ان يعتبر فيه اربعة اضرب من الحسن احدها باعتبار الجنس اى من حيث هو  
فعل لان له من الحسن مقدار ما له من الحدث والوجود كما مر في ف ١ والثاني  
باعتبار النوع الذي يستفاد من الموضوع الملائم والثالث باعتبار الظروف من حيث  
هي اعراض له والرابع باعتبار الغاية اى باعتبار نسبتها الى علة الحسن  
اذا اوجب على الاول بان الخير الذي يقصده الفاعل بفعله ليس دائماً خيراً  
حقيقاً بل قد يكون خيراً حقيقياً وقد يكون خيراً ظاهرياً وباعتبار هذا فيجب الفعل  
من جهة الغاية  
وعلى الثاني بان الغاية وان كانت علة خارجة الا ان ما يقتضى من المعادلة لها  
والنسبة اليها حاصل في نفس الفعل

وعلى الثالث بانه لا يمتنع ان يكون الفعل الحاصل على ضرب من اضرب الحسن المتقدم ذكرها خالياً من ضرب آخر وهذا الاعتبار يعرض ان يقصد غايةً قبيحة بالفعل الحسن في نوعه او في ظروفه وبالعكس ومع ذلك لا يكون الفعل حسناً مطلقاً الا اذا اجتمعت له اضرب الحسن كلها لائن النقص يحدث عن كل شيء والخير يحدث عن حلة تامة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بهاء مقاً ٢٢

### الفصل الخامس

فيما اذا كان فعل انساني حسناً او قبيحاً في نوعه

يُختص الى الخامس بان يقال: يظهر ان الافعال الالهية لا تتفاير في النوع باعتبار الحسن والقبح لان حكم الحسن والقبح في الافعال كحكمها في الاشياء كما مر في ١٠. وليس يتفاير بهما النوع في الاشياء فان الانسان الخير والشرير واحد بالنوع. فاذا ليس يتفاير بهما النوع في الافعال ايضاً ٢ وايضاً ان القبح لكونه عدماً فهو لا موجود واللاموجود لا يصلح فصلاً كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ١٠. ولكون الفصل يقوم النوع يظهر ان فصلاً لا يحصل في نوع بكونه قبيحاً. فالحسن والقبح اذن لا يتفاير بهما نوع الافعال الانسانية

٣ وايضاً ان للافعال المتفايرة في النوع مفعولات متفايرة. ويجوز ان يحصل عن الفعل الحسن والقبح مفعول واحد بالتبع كما يولد الانسان من السفاح ومن التكاح. فاذا ليس الفعل الحسن والقبح متفايرين في النوع ٤ وايضاً قد توصف الافعال بالحسن والقبح باعتبار الظروف كما مر في ٣ والظرف لكونه عرضاً لا يفيد الفعل حقيقة نوعية. فاذا لا تتفاير الافعال الانسانية في النوع بسبب الحسن والقبح

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٢١ « الملكات تصدر  
افعالاً مماثلة لها » والمملكة الحسنة والمملكة والقيحة متغايران في النوع كالسقاء  
والتبذير . فإذا الفعل الحسن والفعل القبيح متغايران في النوع أيضاً  
والجواب ان يقال ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من موضوعه كما مر في  
ف ٣ وفي مب ١ ف ٣ فيلزم اذن ان التغاير في الموضوع يحدث تمايزاً نوعياً في  
الافعال ولا بد من اعتبار ان التغاير في الموضوع قد يحدث تمايزاً نوعياً في الافعال  
باعتبار نسبتها الى مبدل فاعله ولا يحدثه باعتبار نسبتها الى مبدل فاعله . آخر اد  
ليس شيء مما بالعرض يقوم النوع بل انما يقترنه ما بالذات فقط وقد يكون تغاير  
الموضوع بالذات بالقياس الى مبدل فاعله وبالعرض بالقياس الى آخر كما ان ادراك  
اللون وادراك الصوت متغايران بالذات بالقياس الى الحسن لا بالقياس الى العقل .  
والافعال توصف بالحسن والقبح بالقياس الى العقل فقد قال ديونيسيوس في الاسماء  
الالهية ٤ مق ٢١ « ان خير الانسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمخالفته » لان  
خير كل شيء ما كان ملائماً له بحسب صورته وشره ما كان حاصلاً له على خلاف  
ترتيب صورته وبذلك يظهر ان تغاير الحسن والقبح في الموضوع يقاس بالذات  
الى العقل اي باعتبار كون الموضوع موافقاً له او غير ملائم وانما يقال لبعض الافعال  
انسانية او اديبة باعتبار صدورهما عن العقل ومن ذلك يتضح ان الحسن والقبح  
يوجبان تغاير النوع في الافعال الادبية لان الفصول الثمانية توجب تغاير النوع  
اذا اوجب على الاول بان الخير والشر الطبيعيين يحدثان ايضاً تمايزاً في نوع  
الطبيعة فان الجسم الميت والجسم الحي ليسا متحدتين بالنوع وكذا الحسن والقبح  
العقليان يحدثان تمايزاً في نوع الادب

وعلى الثاني بان القبح لا يدل على مطلق العدم بل على العدم في قوة مخصوصة  
اذ ليس يوصف فعل بكونه قبيحاً في نوعه من طريق ان ليس له موضوع بل

من طريق ان له موضوعاً غير موافق للعقل كسلب ما للغير فالموضوع اذن من حيث هو شيء وجودي يجوز ان يقوم نوع الفعل القبيح وعلى الثالث بان التكاح والسفاح باعتبار قياسهما الى العقل متغايران نوعاً ولهما مفعولان متغايران نوعاً لان احدهما يستحق المدح والثواب والاخر يستحق الذم والمقاب اما باعتبار قياسهما الى القوة المولدة فليسا متغايرين نوعاً فيكون مفعولاهما متعددين نوعاً

وعلى الرابع بانه قد يعتبر الظرف فصلاً ذاتياً للموضوع باعتبار قياسه الى العقل فيفيد الفعل الادبي حقيقة نوعية وهذا يحدث كلما اصار الظرفُ الفعل من الحسن الى القبيح لانه لا يجعل الفعل قبيحاً الا بموافاقته العقل

#### الفصل السادس

فيما ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية يُختص الى السادس بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح المستفاد من الغاية لا يوجب تمايز النوع في الافعال فان الافعال تستفيد حقيقتها النوعية من الموضوع والغاية متمايزة للموضوع في الاعتبار فاذا ما تفيد الغاية من الحسن والقبح لا يوجب تمايزاً في نوع الفعل

٢ وايضاً ما بالعرض لا يقوم النوع كما مر في الفصل الآنف وتوجه فعل الى غاية عارض له كالتصدق لاجل المجد الباطل فالافعال اذن لا تتمايز نوعاً باعتبار الحسن والقبح المستفادين من الغاية

٣ وايضاً ان الافعال المتمايزة نوعاً يجوز ان يقصد بها غاية واحدة كما يجوز ان يُقصد المجد الباطل بافعال فضائل متمايزة ووزائل متمايزة فاذا الحسن والقبح المستفادان من الغاية لا يوجبان تمايز الافعال في النوع

لكن يعارض ذلك ما مر في بيانه في باب ١ ف ٣ من ان الافعال الانسانية تستفيد

حقيقتها النوعية من الغاية . فإذا الحسن والقيم المستفادان من الغاية يوجبان  
تباير الافعال في النوع

والجواب ان يقال ان بعض الافعال يقال لها انسانية من حيث هي ارادية كما  
مر في مب ١ ف ١ والفعل الارادي يشتمل على فعلين فعل الارادة الباطن وفعلها  
الظاهر وكل منهما موضوع فموضوع الفعل الباطن هو الغاية بالخصوص وموضوع  
الفعل الظاهر ما يتعلق هو به . وكما ان الفعل الظاهر يستفيد حقيقته النوعية من  
الموضوع الذي يتعلق به كذلك فعل الارادة الباطن يستفيد حقيقته النوعية من  
الغاية التي هي موضوعه الخاص وما كان من جهة الارادة فهو في حكم الصورة لما  
هو من جهة الفعل الظاهر لان الارادة تستخدم الاعضاء للفعل كآلات لما والافعال  
الظاهرة لا تتضمن حقيقة الادبية الا من حيث هي ارادية ولذا كانت غاية الفعل  
الانساني تُعتبر خيراً صورياً لحقيقته النوعية وموضوع الفعل الظاهر يُعتبر جزءاً  
مادياً له وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الخلقيات لكه ب ٢ ان من يسرق  
يلعني فهو في الحقيقة اشد اتصافاً بالزني منه بالسرقة

إذاً اوجب على الاول بان الغاية تتضمن حقيقة الموضوع كما تقدم في جرم الفصل  
وفي مب ١ ف ٣

وعلى الثاني بان التوجه الى غاية مخصوصة وان كان عارضاً للفعل الظاهر فهو غير  
عارض . لفعل الارادة الباطن الذي نسجه الى الفعل الظاهر نسبة الصوري الى  
المادي

وعلى الثالث بانه متى قُصدَ بافعال كثيرة متبايرة بالنوع غاية واحدة كان  
ثم تباير بالنوع من جهة الافعال الظاهرة واتحاد به من جهة الفعل الباطن

### الفصل السابع

في ان حقيقة الحسن النوعية استفادة من الغاية هل تدرج تحت حقيقته النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً تحت جنس او بالعكس يُنحط إلى السابع بأن يقال : يظهر ان حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية تدرج تحت حقيقته النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً تحت الجنس كما لو اراد انسان ان يسرق ليتصدق لان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع كما مر في الفصل الآنف وف ٢ ومب ١ ف ٣ ويستحيل ان يندرج شيء تحت نوع آخر غير مندرج تحت النوع الخاص بذلك الشيء لاستحالة حصول شيء واحد بينه في انواع مختلفة غير مترتبة بينها . فاذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية تندرج تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع

٢ وايضاً ان الفصل الاخير يقوم دائماً النوع الاخص . والفصل المستفاد من الغاية يظهر انه متأخر عن الفصل المستفاد من الموضوع لان الغاية تتضمن حقيقة الاخير . فاذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً النوع الاخص

٣ وايضاً كلياً كان الفصل اشدّ صوريةً كان اخص لان نسبة الفصل إلى الجنس نسبة الصورة إلى المولى . والحقيقة النوعية المستفادة من الغاية اشدّ صوريةً من المستفادة من الموضوع كما مر في الفصل الآنف . فاذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية مندرجة تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجاً النوع الاخص تحت الجنس السافل

لكن يعارض ذلك ان لكل جنس فصلاً محدوداً ويجوز ان يُقصد بفعل النوع الواحد المستفاد من الموضوع غايات غير محدودة كما يجوز ان يُقصد بالسرقة خيرات او شرور غير محدودة . فاذا الحقيقة النوعية المستفادة من الغاية لا تدرج



تحت الحقيقة النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس  
والجواب ان يقال ان موضوع الفعل الظاهر يجوز ان يكون على ضربين بالنسبة  
الى غاية الارادة احدهما ما يتوجه بالذات الى الغاية كما ان صدق القتال يتوجه  
بالذات الى النصر والثاني ما يتوجه اليها بالعرض كما ان اخذ ما للغير يتوجه بالعرض  
الى التصديق . والفصول المقتضية للجنس والمقومة لانواعه يجب ان تكون مقسمة له  
بالذات كما قال الفيلسوف في الاطيات ك ٧ م ٤٢ فان كانت مقسمة له بالعرض لم  
تكن القسمة صحيحة كما انه لو قال قائل: بعض الحيوان ناطق وبعضه غير ناطق  
وبعض غير الناطق ذو جناح وبعضه غير ذي جناح: لم تكن القسمة صحيحة لان  
ذا الجناح وغير ذي الجناح ليسا بمختصين ذاتيين بغير الناطق بل يجب ان يقال  
في التسميم: بعض الحيوان ذو ارجل وبعضه ليس بذي ارجل وبعض ذوات  
الارجل ذو رجلين وبعضها ذو اربعة ارجل وبعضها ذو ارجل كثيرة: فان هذه  
الاقسام تخصص بالذات الفصل المتقدم عليه فتي: يمكن الموضوع متوجهاً بالذات  
الى الغاية لم يكن الفصل النوعي المستفاد من الموضوع مختصاً بالذات الفصل  
النوعي المستفاد من الغاية ولا بالعكس فلم يكن احد هذين النوعين مندرجاً تحت  
الآخر بل كان الفعل الادبي مندرجاً تحت نوعين متباينين ومن ثم نقول ان من  
يسرق ليزني يعترف شرين بفعله واحداً واما متى كان الموضوع متوجهاً بالذات الى  
الغاية فيكون احد الفصلين المذكورين مختصاً بالذات للآخر فيكون احد هذين  
النوعين مندرجاً تحت الآخر ويبقى النظر في ايها يندرج تحت الآخر وليان  
ذلك يجب ان يعلم أولاً انه كلما كان الفصل مأخوذاً من صورة اخص كان  
اكثرية جزأ النوع وثانياً انه كلما كان الفاعل اعم صدرت عنه صورة اعم وثالثاً انه  
كلما كانت الغاية متأخرة كانت بازائها فاعل اعم كما ان النصر الذي هو غاية  
السكر القصوى هو الغاية المقصودة من القائد الاعلى واما ترتيب هذه الكيفية

أو تلك فهو الغاية المقصودة من أحد القواد الآتين . ومن ذلك يتحصل أن  
الفصل النوعي المستفاد من الغاية أعم والفصل المستفاد من الموضوع المتوجه بالثبات  
إلى هذه الغاية نوعي بالنسبة إليه لأن الإرادة التي موضوعها الخاص هو الغاية محرك  
كلي بالنسبة إلى جميع القوى النفسانية التي موضوعاتها الخاصة هي موضوعات  
الأفعال الجزئية

إذاً اجب على الأول بأنه يمتنع اندراج شيء باعتبار جوهره في نوعين غير  
مترتين وأما باعتبار ما يفرض له خارجاً عن جوهره فيجوز اندراجه في أنواع مختلفة  
كما يجوز اندراج نقاعة باعتبار لونها في نوع الأبيض وباعتبار رائحتها في نوع  
طيب الرائحة وكذا الفعل المتدرج بجوهره في نوع طبيعي واحد يجوز اندراجه  
في نوعين باعتبار أحواله الأدبية الخارجة عن جوهره كما مر في م ١ ف ٣  
وعلى الثاني بأن الغاية وإن كانت آخرًا في الدرك لكنها أول في القصد الذي  
باعتباره تؤخذ أنواع الأفعال الأدبية

وعلى الثالث بأن الفصل إنما ينسب إلى الجنس كتسبة الصورة إلى الحيولى من  
حيث أن الجنس يحصل به بالفعل على أن الجنس أيضاً يعتبر أشد صورة من النوع  
من حيث هو أعم وأكثر تجرداً منه ولهذا كانت أركان الحد ترجع إلى جنس العلة  
الصورية كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣ وعلى هذا فالجنس هو علة النوع الصورية  
وكلاً كان أعم كان أشد صورية

### الفصل الثامن

هل يوجد من الأفعال ما لا يتصف بحسن ولا بغير باعتبار حقيقته النوعية  
يُقطَعُ إلى الثامن بأن يقال : يظهر أن ليس من الأفعال ما لا يتصف بحسن  
ولا بغير باعتبار حقيقته النوعية لأن التمج هو عدم الحسن كقول أوغسطينوس  
في انكيريدون ب ١٠ والعدم والملكة متقابلان ليس بينهما متوسط كما قال

الفيلسوف في المقولات في باب المتقابلات . فإذا ليس لنا فعل لا يتصف في نوعه بحسن ولا قبح أي متوسط بين الحسن والقبح

٢ وإيضاً أن الأفعال الانسانية تستفيد حقائقها النوعية من الغاية أو الموضوع كما مر في ف ٦ ومب ١ ف ٣ . وكل موضوع وغاية فهو يتضمن حقيقة الحسن أو القبح . فإذا أكل فعل انساني فهو في نوعه حسن أو قبيح . فإذا ليس هناك فعل لاجسن ولا قبح في نوعه

٣ وإيضاً قد تقدم في ف ١ انه يقال ان الفعل يقال له حسن متى كان حاصله على ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن ويقال له قبيح متى خلا عن شيء من ذلك . ولا يعدو فعل أن يكون حاصله على كل ما من شأنه ان يكون له من كمال الحسن او ان يخلو عن شيء منه . فإذا لا يعدو فعل ان يكون في نوعه حسناً او قبيحاً وليس شيء من الأفعال لاجسناً ولا قبيحاً في نوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ١٨ ب ٢ « يوجد أفعال متوسطة يمكن أن تُفعل بنية صالحة أو طالحة وهذه ينبغي التوقف في الحكم عليها » فإذا يوجد أفعال لاجسنة ولا قبيحة في نوعها

والجواب ان يقال قد مر في ف ٢ ان كل فعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وان الفعل الانساني الذي يقال له مادي يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع باعتبار قياسه الى مبدأ الأفعال الانسانية الذي هو العقل وعليه فإذا اشتمل موضوع الفعل على ما يوافق حكم العقل كان الفعل حسناً في نوعه كالتصدق على الفقير واذا اشتمل على ما يناهض حكم العقل كان الفعل قبيحاً في نوعه كالسرقة التي هي سلب ما للغير وقد يعرض ان لا يكون موضوع الفعل مشتملاً على ما يتعلق بحكم العقل كرفع قطعة صغيرة من الخشب عن الارض والذهاب الى الحقل ونحوهما وهذه الأفعال ليست في نوعها حسنة ولا قبيحة

إذا اجب على الاول بان العدم ضربان احدهما ما يقوم بحصول الانعدام وهذا لا يترك شيئاً بل يذهب بالكل كما يذهب النعمى بالبركه والظلام بالنور كله والموت بالحياة كلها ويستحيل ان يكون بين هذا العدم والملكة المقابلة له متوسط ما بالنسبة الى القابل الخاص لتلك . والثاني ما يقوم بحال الانعدام كما ان المرض هو عدم الصحة لانه يذهب بالصحة كلها بل بمعنى انه طريق الى زوال الصحة الكلي الذي يحصل بالموت وهذا العدم لكونه يترك شيئاً يجوز ان يكون بينه وبين الملكة المقابلة له متوسط ما وانما القبح هو عدم الحسن بهذا المعنى كما قال سبليوس في شرح القولات في باب المتقابلات لانه لا يذهب بالحسن كله بل يترك منه شيئاً فيجوز ان يكون بين الحسن والقبح متوسط ما وعلى الثاني بان لكل موضوع او غاية حسناً او قبحاً طبعياً في الاقل وليس لها دائماً حسن أو قبح اذني وهو الذي يعتبر بالنسبة الى العقل كما مر في جرم الفصل وهذا هو المراد بالبحث هنا

وعلى الثالث بان ليس كل ما يشتمل عليه الفعل يرجع الى حقيقته النوعية وعليه فاذا لم تشتمل حقيقته النوعية على كل ما يرجع الى كمال حسنه لم يكن لذلك قبيحاً ولا حسناً في نوعه كما ان الانسان ليس في نوعه صالحاً ولا طالحاً

### الفصل التاسع

هل يوجد من الافعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية يُنحط الى التاسع بان يقال : يظهر ان بعض الافعال لاحسن ولا قبيح بحسب حقيقته الشخصية اذ ما من نوع ليس له او لا يمكن ان يكون له فرد ما . وبعض الافعال لاحسن ولا قبيح بحسب حقيقته النوعية كما تقدم في الفصل الآف . فيظهر ان ان فعلاً شخصياً يجوز ان يكون لاحسناً ولا قبيحاً ٢ وايضاً من الافعال الشخصية تحصل ملكات مماثلة لها كما في الخلقيات كـ ٢

ب ١ و ٢٠ ومن الملكات ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقد قال الفيلسوف في الخلقيات  
ك ١ ب ٤ ان بعضاً كاهل اللهو والمبذرين ليسوا اشراراً ولا اشتباه مع ذلك في  
انهم ليسوا اخياراً لاعتسافهم عن القضية فيكونون في ملكتهم لا اخياراً ولا  
اشراراً ١ فاذاً من الافعال الشخصية ما ليس حسناً ولا قبيحاً

٣ وايضاً ان الحسن الادبي يرجع الى الفضيلة والقيح الادبي يرجع الى الرذيلة  
وقد يعرض ان الانسان لا يقصد بالفعل الذي ليس في نومه حسناً ولا قبيحاً غايةً  
ترجع الى الرذيلة او الفضيلة ٢ فيعرض اذن ان يكون بعض الافعال الشخصية  
لا حسناً ولا قبيحاً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٤ على الانجيل والكلمة البطالة ما  
خلت عن نفع الاستقامة وداعي ضرورة عادلة او فائدة سالحة ٣ والكلمة البطالة  
قبيحة لان الناس يطولون عنها جواباً في يوم الدين كما في متى ١٢ فان لم تحمل عن  
داعي ضرورة عادلة او فائدة سالحة فهي حسنة ٤ فاذاً كل كلمة فهي اما حسنة  
او قبيحة وكذا ايضاً كل فعل آخر فهو اما حسن او قبيح ٥ فاذاً ليس فعل من  
الافعال الشخصية لا حسناً ولا قبيحاً

والجواب ان يقال قد يعرض ان يكون بعض الافعال لا حسناً ولا قبيحاً بحسب  
حقيقته النوعية ولكنه حسن او قبيح بحسب حقيقته الشخصية وذلك لما مر في  
ف ٣ من ان الفعل الادبي لا يستفيد الحسن من الموضوع الذي يستفيد منه  
الحقيقة النوعية فقط بل من الظروف التي هي بمنزلة اعراض له ايضاً كما انه قد  
يلام انساناً بحسب الاعراض الشخصية ما ليس يلائمه بحسب الحقيقة النوعية  
ولا بد لكل فعل شخصي من ظرف يميل به الى جانب الحسن او القبح ولو من  
جهة قصد الغاية في الاقل لانه لما كان توجيه الافعال الى غاياتها خاصاً بالقل فان  
لم يكن الفعل الصادر عن روية متوجهاً الى الغاية اللاتعة كان يبعد ذلك منافياً

العقل ومتضمناً حقيقة القبح وان توجه الى الغاية اللاتئة كان موافقاً لما يحكم به  
العقل ومتضمناً حقيقة الحسن ولا بد ان يكون متوجهاً الى الغاية اللاتئة او غير  
متوجه اليها فاذا كل فعل انساني صادر عن روية لابد ان يكون بحسب  
حقيقته الشخصية حسناً او قبيحاً فان لم يكن صادراً عن روية بل عن مجرد تخيل  
كما اذا عبث انسان بلحيته او حرك يده او رجله لم يكن في الحقيقة فعلاً ادياً او  
انسانياً اذ انما يستفيد الفعل حقيقته الادبية من العقل فيكون لا حسناً ولا  
قبيحاً لخروجه عن جنس الافعال الادبية

اذ اجيب على الاول بان كون فعل لا حسناً ولا قبيحاً بحسب نوعه يجوز  
ان يحدث على وجهين احدهما ان تقتضي حقيقته النوعية ان يكون لا حسناً ولا  
قبيحاً وعلى هذا تتشعب الاعتراض الا انه ليس فعل على هذا النحو لا حسناً ولا  
قبيحاً من جهة حقيقته النوعية اذ ليس للفعل الانساني موضوع يتمتع توجهه  
بغايته او بظرفه الى وجهة حسنة او قبيحة والثاني ان لا تقتضي حقيقته النوعية  
ان يكون حسناً او قبيحاً فيجوز ان يصير حسناً او قبيحاً بشيء آخر كما ان الانسان  
لا تقتضي حقيقته النوعية ان يكون ابيض او اسود لكنها لا تقتضي ايضاً ان لا يكون  
ابيض او اسود لجواز ان يحدث له البياض او السواد من غير المبادئ النوعية

وعلى الثاني بان المراد من كلام الفيلسوف هناك ان الشرير حقيقة من يضر  
بالناس وبهذا المعنى قال ان المبتذر ليس شريراً اذ لا يضر الا بنفسه وكذا يقال  
في سائر الذين لا يضرهم بيئي نوعهم على ان مرادنا بالقبح هنا كل ما ينافي  
العقل المستقيم بالاجمال وبهذا المعنى كل فعل شخصي لا يخرج عن كونه حسناً او  
قبيحاً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان كل غاية تُقصد بروية العقل ترجع الى حسن فضيلة او قبح  
رذيلة لان ما يفعله انسان على ما ينبغي لاجل حفظ يده او راحته يرجع ايضاً

الى حسن التفضيلة عند من يوجه بدنه الى حسن التفضيلة وكذا يقال في ماسوى ذلك

### الفصل العاشر

هل يفيد بعض الظروف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية  
يُخْطئ الى العاشر بان يقال: يظهر ان الظرف يتمتع ان يقوم نوع الفعل الحسن او  
القبح لان حقيقة الفعل النوعية تستفاد من الموضوع. والظرف مقابلة للموضوع.  
فهي اذن لا تفيد الفعل الحقيقة النوعية

٢ وايضاً ان نسبة الظروف الى الفعل الادبي كنسبه اعراضه كما مر في  
مب ٧ ف ١. والعرض لا يقوم النوع. فالظرف اذن لا يقوم نوعاً من انواع الحسن  
او القبح

٣ وايضاً ليس لشيء واحد انواع متكثرة. وللفعل الواحد ظروف متكثرة.  
فالظرف اذن لا يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح  
لكن يمارض ذلك ان المكان ظرف. وهو يفيد الفعل الادبي نوعاً من القبح  
فان شقة شيء من مكان مقدس تدنس. فالظرف اذن يفيد الفعل الادبي نوعاً  
من انواع الحسن او القبح

والجواب ان يقال كما ان انواع الاشياء الطبيعية تقوم من الصور الطبيعية  
كذلك انواع الانفعال الادبية تقوم من الصور الحاصلة في العقل كما يتضح مما مر  
في ف. ولكون الطبيعة محدودة الى واحد والتسلسل فيها متمماً فلا بد من الوصول  
الى صورة قصوى يؤخذ منها الفصل النوعي الذي لا يجوز ان يكون وراءه فصل  
نوعي آخر ولذلك فما كان في الاشياء الطبيعية عرضاً لشيء لا يجوز اعتباره فصلاً  
مقترناً للنوع واما العقل فليس محدوداً الى شيء واحد بل انحاء الاشياء فرض  
يمكن ان يخطئ الى ما وراءه. وعليه فما يُعتبر في فعل واحد ظرفاً زائداً على  
الموضوع الذي يعين نوع الفعل يجوز ان يُعتبر من العقل الحاكم كهيئة اصيله لذلك

الموضوع كما ان سلب ما للغير يستفيد الحقيقة النوعية من اعتبار الغير اذ بذلك يندرج في نوع السرقة فان زاد على ذلك اعتبار المكان او الزمان نقيده باعتبار الظرف ولما كان يجوز للعقل ان يعلق حكمه على المكان او الزمان او نحوهما فقد يعرض ان تعتبر هيئة المكان بالنسبة الى الموضوع منافية لحكم العقل فالحكم يحكم مثلاً ان الاهانة لا يجب اقتراها في مكان مقدس فيكون من ثم في سلب ما للغير من مكان مقدس منافاة اخرى خصوصية لحكم العقل وهكذا فالمكان الذي كان يعتبر اولاً ظرفاً يعتبر الان هيئة: مثلاً للموضوع منافية للعقل وعلى هذا النحو كلياً تعلق ظرف بحكم خصوصي للعقل على وجه الموافقة او المخالفة وجب ان يفيد الظرف الفعل الادبي حسناً او قبيحاً الحقيقة النوعية

اذا اوجب على الاول بان الظرف من حيث يفيد الفعل الحقيقة النوعية يعتبر كهيئة للموضوع كما مرّ قرياً وكفصل نوعي له وعلى الثاني بان الظرف متى لم يخرج عن اعتبار الظرفية المحضة لم يفد حقيقة نوعية لتضمنه حقيقة العرض واما متى صار الى هيئة اصيلة للموضوع افاد بهذا الاعتبار الحقيقة النوعية

وعلى الثالث بان ليس كل ظرف يفيد الفعل الادبي نوعاً من انواع الحسن او القبح اذ ليس كل ظرف يفيد شيئاً من الموافقة او المخالفة للعقل . فليس يلزم اذن من تعدد ظروف الفعل الواحد تعدد انواعه وان كان لا يتمتع اندراج فعل واحد ادبي في انواع ادبية متكررة ولو كانت متباينة ايضاً كما مرّ في ف ٧ وب ١ ف ٣

### الفصل الحادي عشر

هل كل ظرف يزيده الحسن او القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية ينحصر الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان كل ظرف يتعلق بالحسن او القبح يفيد الفعل الحقيقة النوعية فان الحسن والقبح فصلان نوعيان للانفعال الادبية



فاذاً ما يحتمل التمايز في حسن الفعل الادبي او قبحه بفعله بحسب الفصل النوعي وهذا هو التمايز بالنوع وما يزيد في حسن الفعل او قبحه بفعل التمايز بحسب الحسن والقبح فهو اذاً يفعله بحسب النوع . فاذاً كل ظرفٍ يزيد في حسن الفعل او قبحه يقوم النوع

٢ وايضاً ان الظرف الزائد اما يشتمل في نفسه على حقيقة الحسن او القبح او لايشتمل فان لم يشتمل عليها امتنع ان يزيد في حسن الفعل او قبحه لان ما ليس حسناً لا يقدر ان يفعل الأحسن وما ليس قبيحاً لا يقدر ان يفعل الاقبح وان اشتمل عليها كن بمجرد ذلك مشتملاً على نوع من انواع الحسن او القبح . فاذاً كل ظرف يزيد الحسن او القبح يقوم نوعاً جديداً من الحسن او القبح

٣ وايضاً ان القبح يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤٤ مقاً ٢٢ . وفي كل ظرف يزيد القبح نقصٌ مخصوصٌ فاذاً لكل ظرف نوعٌ جديدٌ من الخطيئة وهكذا كل ظرف يزيد الحسن يظهر انه يزيد نوعاً جديداً من الحسن كما ان كل وحدة مضافة الى العدد تُحدث نوعاً جديداً من العدد لان الحسن قائم بالعدد والوزن والمقدار

لكن يعارض ذلك ان الأكثر والاقول لا يُحْدِثان تمايزاً في النوع . والاكثر والاقول ظرف زائد في الحسن او في القبح . فاذاً ليس كل ظرف زائد في الحسن او في القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

والجواب ان يقال ان الظرف يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية من حيث يتعلق بحكم العقل الخاص كما مر في الفصل الآنف وقد يعرض أحياناً ان الظرف لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود ظرف آخر يستفيد منه الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية كما ان سلب شيء في كية كبيرة او صغيرة لا يتعلق بحكم العقل في الحسن او القبح الا بعد وجود

حالة اخرى يستفيد الفعل بها القبح او الحسن ككون المسلوب للغير بما ينافي العقل  
فاذا سلب ما للغير في كمية كبيرة او صغيرة لا يوجب تقاير نوع الخطيئة الا انه قد  
يشغل الخطيئة او يخففها وقس على ذلك سائر الافعال المبيحة او المحسنة . فاذا  
ليس كل ظرف يزد في حسن الفعل الادبي او قبحه يوجب تقاير نوعه  
اذا اجيب على الاول بان ما يعرضه الاشتداد والانتقاص لا يوجب فيه اختلاف  
الاشتداد والانتقاص تقاير النوع كما ان ما يختلف بياضه في الكثرة والقلة لا يختلف  
في نوع اللون وكذا ما يجعل في الحسن او القبح تقايراً من جهة الاشتداد  
والانتقاص لا يجعل في الفعل الادبي تقايراً من جهة النوع

وعلى الثاني بان الطرف المثقل الخطيئة او الزائد في حسن الفعل قد لا يكون  
له حسن او قبح في نفسه بل بالقياس الى حال اخرى للفعل كما مر في جرم الفصل  
فلا يفيد نوعاً جديداً بل يزد الحسن او القبح الحاصل عن حال اخرى للفعل  
وعلى الثالث بان ليس كل ظرف يحدث نقصاً خاصاً في نفسه بل بالقياس الى  
شيء آخر وكذا ليس كل ظرف يفيد كلاً جديداً الا بالقياس الى شيء آخر  
ومع ذلك فهو وان زاد الحسن او القبح لا يجعل دائماً تقايراً في نوع الحسن او القبح

### المبحث التاسع عشر

في حسن فعل الارادة الباطن وقبحه — وفيه عشرة فصول

ثم يجب النظر في حسن فعل الارادة الباطن والبحث في ذلك بدور على عشر مسائل —  
في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع — ٢ هل يتوقف على الموضوع فقط — ٣  
هل يتوقف على الفعل — ٤ هل يتوقف على الشريعة الازلية — ٥ في ان العقل الخلق هل

هو ملزم - ٦ في ان الارادة التي تتبع العقل الناطق، في ما يتاقي شريعة الله هل هي مطلحة  
- ٧ في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية - ٨ في ان كية  
الصلاح او الطلاح في الارادة هل تتبع كية الصلاح او الطلاح في القصد - ٩ في ان  
صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الإرادة الالهية - ١٠ في ان الارادة الانسانية هل يشترط  
لصلاحها موافقة الارادة الالهية في المراد

### الفصل الأول

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع

يُخْطَى الى الاول بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الموضوع  
اذ لا يجوز تعلق الارادة الا بالخير لان الشر خارج عن قصد الارادة كما قال  
دينيسيوس في الاسماء الالهية بء ٢٢ فلوكان يحكم على صلاح الارادة من  
الموضوع لكانت كل ارادة سالحة ولم تكن ارادة مطلحة

٢ وايضاً ان الصلاح يوجد اولاً في الغاية ولذلك لم يكن صلاح الغاية من  
حيث هو كذلك متوقفاً على شيء آخر. والقول الحسن غاية مع ان الحدوث  
لا يكون غاية اصلاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات لك بء توجهه دائماً الى  
مفعول ما على انه غاية له. فاذا احسن فعل الارادة لا يتوقف على الموضوع

٣ وايضاً كل شيء يفعل غيره على حسب حاله. وموضوع الارادة ما كان  
سالحاً بالصلاح الطبيعي فلا يجوز اذن ان يفيد الارادة صلاحاً ادياً. فاذا  
صلاح الارادة الادبي لا يتوقف على الموضوع

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات لك بء ١ العدل ما بحسبه  
يريد بعض اموراً عادلة. وكذلك الفضيلة ما بحسبها يريد بعض اموراً سالحة.  
والارادة الصالحة ما جرت بحسب الفضيلة. فاذا منشأ صلاح الارادة هو ارادة  
الانسان خيراً

والجواب ان يقال ان الحسن والقيم فصلان ذاتيان لفعل الارادة لان الخير والشر بالذات يرجعان الى الارادة كما يرجع الصدق والكذب الى العقل الذي يتميز فعله تمايزاً ذاتياً بفصل الصدق والكذب على حسب قولنا في رأي انه صحيح او فاسد وعليه فالارادة الصالحة والطالحة فصلان متمايزان بالنوع . وتمايز النوع في الافعال انما يكون بتمايز الموضوعات كما مر في البحث السابق فـهـ فاذا الحسن والقيم في افعال الارادة انما يعتبر حقيقة بحسب الموضوعات

اذ اوجب على الاول بان الارادة لاتتعلق دائماً بالخير الحقيقي بل قد تتعلق بالخير الظاهري الذي وان تضمن شيئاً من حقيقة الخير لا يتضمن حقيقة الخير الملائم مطلقاً للاشتهاء ولهذا ليس فعل الارادة حسناً دائماً بل قد يكون قبيحاً

وعلى الثاني بانه وان جاز ان يكون بعض الافعال غاية قصوى للانسان باعتبار ما الا ان هذا الفعل ليس فعل الارادة كما مر في مب ٣ فـ٤

وعلى الثالث بان الشيء الصالح انما يقدم للارادة على انه موضوعها بالعقل وهو من حيث يتعلق بـ حكم العقل يرجع الى جنس الادب ويفيد فعل الارادة الصلاح الادبي لان العقل هو مبدأ الافعال الانسانية والادبية كما مر في البحث الآنف فـهـ

### الفصل الثاني

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط

يُخْتَصَمُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الموضوع فقط فان الغاية اقرب الى الارادة منها الى قوة اخرى . وافعال القوى الأخرى لا تستفيد الحسن من الموضوع فقط بل من الغاية ايضاً كما يظهر ما تقدم في البحث السابق فـ٤ . فكذا اذن فعل الارادة لا يستفيد الحسن والصلاح من الموضوع فقط بل من الغاية ايضاً

٢ وايضاً ان حسن الفعل لا يستفاد من الموضوع فقط بل من الظروف ايضاً كما مر في البحث الآنف ف٣٠ وقد يتغير الحسن والقيع في فعل الارادة بتغير الظروف كما اذا اراد انسان متى ينبغي وحيث ينبغي وبقدر ما ينبغي وكيف ينبغي او بحسب ما ينبغي فاذا لا يتوقف صلاح الارادة على الموضوع وحده بل على الظروف ايضاً

٣ وايضاً ان في جهل الظروف عذراً للارادة على طلاحها كما مر في مب٦ ف٨ ولو كان صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الظروف لم يصح هذا العذر فاذا صلاح الارادة وطلاحها لا يتوقفان على الموضوع فقط بل على الظروف ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الفعل لا يستفيد الحقيقة النوعية من الظروف من حيث هي كما مر في البحث الآنف ف١٠ والحسن والقيع فصلان نوعيان لفعل الارادة كما مر هناك في ف٥٠ فاذا ليس يتوقف صلاح الارادة وطلاحها على الظروف بل على الموضوع وحده

والجواب ان يقال كلما كان شيء في كل جنس اسبق كن ايسر وقائماً بامور اقل كما ان الاجسام الأولى بسيطة ولذلك نجد ان الاول في كل جنس بسيط على نحو ما وقائماً بواحد وبمبدأ حسن الافعال الانسانية وقبحها قائم بفعل الارادة فكن صلاح الارادة وطلاحها يعتبر بحسب شيء واحد واما حسن الافعال الأخر وقبحها فيعوز ان يعتبر بحسب اشياء مختلفة وذلك الواحد الذي هو مبدأ في كل جنس ليس حاصلاً بالعرض بل بالذات لان كل ما بالعرض يرد الى ما بالذات على انه مبدؤه وعلى هذا فصلاح الارادة لا يتوقف الا على ذلك الواحد الذي يفعل بالذات صلاح الفعل اي على الموضوع ولا يتوقف على الظروف التي هي اعراض للفعل

إذاً اجب على الاول بان الغاية هي موضوع الارادة لاموضوع القوى الآخر  
فليس الحسن المستفاد من الموضوع مغايراً في فعلها للحسن المستفاد من الغاية كما  
في افعال القوى الآخر الا ان يتفايرا احياناً بالعرض باعتبار توقف غاية على غاية  
أخرى وارادة على ارادة أخرى

وعلى الثاني بانه اذا كانت الارادة لاتتعلق الا بالخير فليس شيء من الظروف  
يقوى على جعلها طالحة وما يقال من ان مريداً يريد خيراً ما متى لا ينبغي يحمل  
معنيين احدهما ان يكون هذا الظرف راجعاً الى المراد فلا تكون الارادة على  
ذلك متعلقة بالخير لانت ارادة فعل شيء متى لا ينبغي فعله ليس ارادة للخير  
والثاني ان يكون الظرف راجعاً الى فعل الارادة فيستعمل على ذلك ان يريد  
انسان الخير متى لا ينبغي لان الانسان يجب ان يريد الخير دائماً الا ان لا يريد  
احياناً بالعرض من حيث انه بارادته خيراً مخصوصاً بمنتهى حبيذه عن ارادة خير  
آخر مقتضى وحبيذه لا يحصل الشر من ارادته ذلك الخير بل من عدم ارادته  
خيراً آخر وقس على ذلك سائر الظروف

وعلى الثالث بان جهل الظروف انما يكون فيه عذر للارادة على طلاحها  
باعتبار كون الظرف قائماً من جهة المراد اي من حيث تجهل ظروف الفعل  
الذي تريده

### الفصل الثالث

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على العقل

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على العقل  
لان المتقدم لا يتوقف على المتأخر ونسبة الخير والصلاح الى الارادة متقدمة على  
نسبته الى العقل كما يتضح مما مر في ب ٨ ف ١ وب ٩ ف ١ فاذاً ليس يتوقف  
صلاح الارادة على العقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الحقيقتين ك٦ ب ٢ « ان صلاح العقل العملي هو الحق المطابق للشوق المستقيم » والشوق المستقيم هو الارادة الصالحة . فاذاً صلاح العقل العملي يتوقف على صلاح الارادة دون العكس  
٣ وايضاً ليس يتوقف المحرك على التحرك بل بالعكس . والارادة تحرك العقل وسائر القوى كما مرّ في م ب ٩ ف ١ . فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة على العقل

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٠ « كل تثبت بما تنزع اليه الارادة فهو خارج عن حد الاعتدال حيث لا تنخفض الارادة للعقل » وصلاح الارادة قائم بكونها غير خارجة عن حد الاعتدال . فاذاً صلاح الارادة يتوقف على خضوعها للعقل

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف حقيقة على الموضوع كما مرّ في ف ١ . وموضوع الارادة يُعرض عليها بالعقل لان خير العقل هو موضوع الارادة المعادل لها . واما الخير المحسوس او الموهوم فليس معادلاً للارادة بل للشوق الحسي لان الارادة بمجوزان تميل الى الخير الكلي الذي يدركه العقل واما الشوق الحسي فلا تميل الا الى الخير الجزئي الذي تدركه القوة الحسية وعلى هذا فصلاح الارادة يتوقف على العقل كما يتوقف على الموضوع

اذاً اجب على الاول بان نسبة الخير الى الارادة متقدمة على نسبه الى العقل باعتبار كونه خيراً اي مشتهى لكن نسبه الى العقل باعتبار كونه حقاً متقدمة على نسبه الى الارادة باعتبار كونه مشتهى لان الارادة لا يجوز ان تشتهي الخير الا بعد ان يدركه العقل

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك على العقل العملي باعتبار كونه مشيراً ومستدلّاً في ما الى الغاية اذ بذلك يستكمل بالحكمة . واستقامة العقل في ما

الى الناية قائمة بالمطابقة لشهوة الغاية المتقضاة الا ان اشتها الغاية المتقضاة لا يتم  
الا بعد ادراك الغاية ادراكاً مستقيماً وهذا انما يكون بالعقل  
وعلى انثال بان الارادة تحرك العقل من وجه والعقل يحرك الارادة من  
وجه آخر اي من جهة الموضوع كما سلف في مب ٩ ف ١

### الفصل الرابع

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الشريعة الازلية  
يُخْطِئُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على الشريعة  
الازلية اذ ليس الواحد القاعدة واحدة ومقياس واحد . وقاعدة الارادة الانسانية  
التي يتوقف عليها صلاحها هي العقل المستقيم . فصالح الارادة اذن ليس يتوقف  
على الشريعة الازلية

٢ وايضاً ان المقدار مجانس للتقدير كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ . والشريعة الازلية  
ليست مجانة للارادة الانسانية . فاذا لا يجوز ان تكون الشريعة الازلية قاعدة  
للارادة الانسانية فيتوقف صلاحها عليها

٣ وايضاً ان المقدار يجب ان يكون ثابتاً في غاية اليقين . والشريعة الازلية  
مجهولة لنا . فاذا لا يجوز ان تكون مقدراً لارادتنا فيتوقف عليها صلاح الارادة  
لكن يماض ذلك قول اوغطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٧  
« الخطيئة قول او فعل او اشتها لشيء على خلاف الشريعة الازلية » وصلاح  
الارادة هو اصل الخطيئة . فاذا لما كان الطلاح مقابل للصلاح كان صلاح الارادة  
يتوقف على الشريعة الازلية

والجواب ان يقال ان جميع العلل المتتبية يتوقف فيها المعلول على العلة الأولى  
أكثر من توقفه على العلة الثانية لان العلة الثانية لا تفعل الا بقوة العلة الاولى .  
وكون العقل الانساني قاعدة للارادة الانسانية بتقديرها صلاحها انما هو معلول



للشريعة الازلية التي هي العقل الالهي وعليه قوله في مر ٤: ٦ « كثيرون يقولون  
من يرنا الخير ادرسم علينا نور وجهك ايها الرب » فكانه قال ان ما عندنا من  
نور العقل انما يقدر ان يرنا الخير وتنظم به ارادتنا من حيث هو نور وجهك اي  
منبعث عن وجهك ومن ذلك يفسح ان صلاح الارادة الانسانية يتوقف على  
الشريعة الازلية اكثر من توقفه على العقل الانساني وحيثما قصر العقل الانساني  
وجب الالتفات الى العقل الالهي

اذا اوجب على الاول بان الشيء الواحد ليس له مقادير متكررة قريبة لكن  
يجوز ان يكون له مقادير متكررة متباعدة

وعلى الثاني بان المقدار القريب مجانس للتقدير البعيد  
وعلى الثالث بان الشريعة الازلية وان كانت مجهولة لنا باعتبار كونها في العقل  
الالهي لكنهما معلومة لنا نوعاً من العلم اما بالعقل الطبيعي المنبعث عنها انبعث المثال  
الخاص او بوجوه فائق الطبيعة

### الفصل الخامس

في ان الارادة المخالفة العقل المخطئ هل هي طالحة

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الارادة المخالفة العقل المخطئ ليست  
طالحة لان العقل هو قاعدة الارادة الانسانية من حيث يصدر عن الشريعة  
الازلية كما تقدم في الفصل الآنف والعقل المخطئ ليس يصدر عن الشريعة  
الازلية فهو اذن ليس قاعدة الارادة الانسانية فاذا اذا خالفت الارادة العقل  
المخطئ لم تكن طالحة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في خط ٦ على كلام الرب ب ٨ « اذا كان امر  
السلطة السفلى مضاداً لامر السلطة العليا لم يكن ملزماً كما لو امر الوالي بشيء  
نهي عنه السلطان » والعقل المخطئ قد يعرض شيئاً منافياً لامر الاعلى اي لامر

الله الذي له السلطان الاعلى . فاذا ليس حكم العقل المخطئ ملزماً . فاذا اذا خالفت الارادة العقل المخطئ . لم تكن طالحة

٣ وايضاً كل ارادة طالحة تُرد الى نوع من الطلاح . والارادة المخالفة العقل المخطئ . يمتنع ردها الى نوع من الطلاح كما انه اذا اخطأ العقل المخطئ . باشارته بفعل الزنى فارادة من يأبى الزنى لا يجوز ردها الى شيء من الطلاح . فاذا ليست الارادة المخالفة العقل المخطئ طالحة

لكن يعارض ذلك ان التمييز ليس شيئاً سوى تعلقى العلم بفعل كما مر في ق ١ مب ٢٩ ف ١٣ . وعلم العلم هو العقل . فاذا الارادة المخالفة العقل المخطئ . مخالفة للتمييز . وكل ارادة مخالفة للتمييز فهي طالحة ففي رو ٢٣ : ١٤ « كل ما ليس من الاعتقاد فهو خاطئة » اي كل ما خالف التمييز . فاذا الارادة المخالفة العقل المخطئ . طالحة

والجواب ان يقال لما كن التمييز هو حكم العقل على نحو ما لكونه تعليق العلم بفعل . كما مر في الموضع المتقدم ذكره . كان البحث عما اذا كانت الارادة المخالفة العقل المخطئ . طالحة نفس البحث عما اذا كان التمييز المخطئ ملزماً . وقد جعل بعض في ذلك للانفعال ثلاثة اجناس فمنها ما هو حسن بالجنس ومنها ما ليس حسناً ولا قبيحاً ومنها ما هو قبيح بالجنس وقالوا اذا اشار العقل او التمييز بفعل ما هو حسن يمينه فليس ثم خطأ وكذا اذا اشار بترك ما هو قبيح يمينه لان الباعث على الامر بالحسن هو بعينه باعث على النهي عن القبيح . واما اذا اوحى العقل او التمييز الى انسان ان شيئاً قبيحاً بالثبات يلتزم الانسان شرعاً ان يفعله او ان شيئاً حسناً بالثبات منهي عنه كان مخطئاً وكذا اذا اوحى الى انسان ان ما هو في نفسه لا حسن ولا قبيح كرفع كسرة صغيرة من الخشب عن الارض منهي عنه او مأمور به كان مخطئاً . وعلى هذا قالوا ان العقل او التمييز المخطئ .

بالامر او بالهي في ما ليس حسناً ولا قبيحاً ملزمٌ بحيث ان الارادة المخالفة هذا العقل الخطي تكون طالحة ومخالفتها له خطية واما العقل او الضمير الخطي . بامرهم بما هو قبيح بالذات او بنهيهم عما هو حسنٌ وضروري للخلاص بالذات فليس ملزمٌ مافلا تكون الارادة المخالفة له في ذلك طالحة . الا ان هذا القول خارجٌ عن الصواب لان الارادة المخالفة العقل او الضمير الخطي في ما ليس حسناً ولا قبيحاً طالحة على نحو ما باعتبار الموضوع الذي يتوقف عليه صلاحها او طلاحها لا من حيث طيبته بل من حيث اعتبار العقل اياه حسناً فيفعل او قبيحاً فيجتنب . ولما كان موضوع الارادة ما يعرض عليها من العقل كما مر في مب ٨ فنفى عرض عليها شيئاً بصفة كونه قبيحاً اغثرت عند توجيهها اليه قبيحاً وهذا ليس يعرض في ما ليس حسناً ولا قبيحاً فقط بل في ما هو حسنٌ او قبيحٌ بالذات ايضاً اذ ليس بصير حسناً او قبيحاً بالعرض ما ليس حسناً او قبيحاً فقط بل يجوز ان يصير الحسن قبيحاً والقبيح حسناً باعتبار العقل كما ان اجتناب الزنى حسنٌ الا ان الارادة لا تنوجه اليه الا بحسب ما يعرضه العقل فان عرضه العقل الخطي بصفة امر قبيح تنوجهت اليه مع اعتبار كونه قبيحاً فتكون طالحة لانها تريد امراً قبيحاً لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل . وكذلك الايمان بالسبح حسنٌ وضروريٌ للخلاص بالذات لكن الارادة لا تنوجه اليه الا بحسب ما يعرضه العقل فاذا عرضه العقل بصفة امر قبيح تنوجهت اليه الارادة على انه قبيح لكن لا بالذات بل بالعرض بحسب اعتبار العقل ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ب ١ و ٢ ان الفاجر بالذات من لا يتبع العقل المصيب والفاجر بالعرض من لا يتبع العقل الخطي . وعلى هذا يجب القول بان كل ارادة مخالفة العقل مطلقاً اي مصيهاً او مخطئاً طالحة دائماً اذا اجيب على الاول بان حكم العقل الخطي وان لم يكن صادراً عن الله الا

ان العقل المخطئ يعرضه على انه صادق وعلى انه من ثم صادر عن الله الذي هو مصدر كل حق

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هذا انما يصدق متى علم ان السلطة السطى تأمر بما ينافي امر السلطة العليا ولكن لو اعتقد اننا ان امر الوالي هو امر السلطان لكان باستهائه بامر الوالي يستهين بامر السلطان . وكذا لو علم انسان ان العقل الانساني يحكم بما ينافي امر الله لم يجب ان يجع العقل لكن ليس العقل حينئذ مخطئ بالكلية . واما متى عرض العقل شيئاً على انه امر الله كان تعدي حكم العقل تعدياً لامر الله

وعلى الثالث بان العقل متى اعتبر شيئاً انه قبيح يعتبر فيه دائماً نوعاً من انواع التعميم كنهائاته الامر الالهي او كونه معثرة او ما يشبه ذلك وحينئذ ترد تلك الارادة الطالحة الى ذلك النوع من الطلاح

### الفصل السادس

في ان الارادة الموافقة العقل المخطئ هل هي سالحة

يُختص الى السادس بان يقال : يظهر ان الارادة الموافقة العقل المخطئ سالحة فكما ان الارادة المخالفة العقل تميل الى ما هو قبيح في حكم العقل كذلك الارادة الموافقة العقل تميل الى ما هو حسن في حكم العقل . والارادة المخالفة العقل ولو كان مخطئاً طالحة . فاذا الارادة الموافقة العقل ولو كان مخطئاً سالحة

٢ وايضاً ان الارادة الموافقة امر الله والشرعية الازلية سالحة دائماً . وانما تلتقي الشرعية الازلية وامر الله باعتبار العقل ولو كان مخطئاً . فاذا الارادة الموافقة العقل المخطئ ايضاً سالحة

٣ وايضاً ان الارادة المخالفة العقل المخطئ طالحة فلو كانت الارادة الموافقة العقل المخطئ طالحة ايضاً لكانت ارادة ذي العقل المخطئ طالحة دائماً في ما يظهر

فيكون هذا الانسان حائراً في امره ويخطأ بالضرورة وهذا باطل. فاذاً الارادة الموافقة العقل المخطئ. صالحة

لكن يمارض ذلك ان ارادة قتلة الرسل كانت طالحة وهي مع ذلك كانت موافقة عقلهم المخطئ. كقوله في يو ١٦: ٢٠ «سأقي ساعة يظن فيها كل من يقتلكم انه يقرب قربانا لله». فيجوز اذن ان تكون الارادة الموافقة العقل المخطئ طالحة

والجواب ان يقال كان البحث عن المسئلة السابقة هو نفس البحث عما اذا كان الضمير المخطئ ملزماً كذلك البحث عن هذه المسئلة هو نفس البحث عما اذا كان في خطأ الضمير عذر والبحث في ذلك متوقف على ما مر في الجدل فقد اسلفنا في مب ٦ ف ٨ ان الجهل قد يصير به المجهول غير ارادي وقد لا يصير ويكون الفعل انما يوصف بالحسن والقبح الادي من حيث هو ارادي كما ينفع مما تقدم في ف ٢ يظهر ان الجهل الذي يصير به المجهول غير ارادي يرفع حقيقة الحسن واتبع الادي بخلاف الجهل الذي لا يصير به المجهول غير ارادي فقد مر في مب ٦ ف ٨ ان الجهل المراد بوجه من الوجوه بالذات او بالتبعية لا يصير به المجهول غير ارادي واعني بالجهل المراد بالذات ما يقصد بفعل الارادة وبالجهل المراد بالتبعية ما يحصل بسبب الاهمال من حيث لا يريد الانسان ان يعلم ما يجب عليه ان يعلم كما مر هناك. اذا تم ذلك فان كان خطأ العقل او الضمير ارادياً بالذات او بالتبعية بسبب الاهمال لتعلق الجهل بما يجب العلم به لم يكن في هذا الخطأ عذر للارادة حتى لا تكون طالحة بموافقتها العقل او الضمير المخطئ. على هذا النحو وان كان خطأ العقل او الضمير مما يصير به المجهول غير ارادي لحصوله عن جهل ظرف دون ادنى اهمال كان في هذا الخطأ عذر للارادة فلا تكون طالحة بموافقتها العقل المخطئ كما انه لو حكم العقل المخطئ بوجود مضاجعة الانسان امرأة غيره لكانت الارادة الموافقة هذا العقل المخطئ طالحة لحصول هذا الخطأ عن

الجهل بشرية الله التي يجب على الانسان العلم بها ولكنه لو اخطأ عقل الانسان في اعتقاده ان المرأة الراقدة معه مكان امراته هي نفس امراته فاقترضت منه حقها فاراد مضاجعتها كان لارادته عذراً فلا تكون طالحة للحصول هذا الخطأ عن جهله بظرف جهلاً عاذراً يصير به المجهول غير ارادي

إذا اجب على الاول بان الخير يحصل عن علة تامة والشر يحصل عن كل نقص كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٢. فإذا يكتفي لاتصاف ما تتوجه اليه الارادة بالقبح ان يكون قبيحاً طبعاً او اعتباراً واما اتصافه بالحسن فيقتضى شرط فيه ان يكون حسناً من الوجهين

وعلى الثاني بان الشرية الازلية معصومة عن الخطأ واما العقل الانساني فيحوز عليه الخطأ وعلى هذا فالارادة الموافقة العقل الانساني ليست دائماً مستقيمة ولا دائماً موافقة للشرية الازلية

وعلى الثالث بانه كما ان القياسيات اذا فرض فيها امر واحد غير صوابي لزم عنه بالضرورة امور اخرى كثيرة غير صوابية كذلك الادبيات اذا فرض فيها امر واحد غير صوابي لزم عنه بالضرورة امور اخرى كثيرة غير صوابية كما انه لو فرض ان انساناً يسمى وراء المجد الباطل سواء حمل المجد الباطل على فعل ما يجب عليه فعله او على تركه لخطي دائماً لكن هذا لا يوقعه في الخيرة اذ يقدر ان يطيرج القصد الطالح وكذا اذا فرض خطأ العقل او الضمير ناشئاً عن جهل لا عذر فيه لزم عنه بالضرورة طلاع الارادة لكنه لا يوقع الانسان في الخيرة اذ يقدر ان يرجع عن الخطأ لتكون الجهل ارادياً وممكناً دفعه

### الفصل السابع

في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية يُنحصر الى السابع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة لا يتوقف على قصد الغاية

فقد تقدم في ف ٢ ان صلاح الارادة يتوقف على الموضوع وحده . وموضوع  
الارادة في ما الى الغاية مغاير للغاية المقصودة . فصلاح الارادة اذن لا يتوقف في  
ذلك على قصد الغاية

٢ وايضاً ان ارادة امثال امر الله انما هي الى الارادة الصالحة . ويجوز ان  
يُقصَد بذلك غايةً قيحة اي المجد الباطل او الطمع من حيث ان انساناً يريد ان  
يطيع الله لنيل امور زمنية . فاذاً ليس يتوقف صلاح الارادة على قصد الغاية  
٣ وايضاً كما تتغاير الارادة بالصلاح والطلاح كذلك تتغاير بهما الغاية . وصلاح  
الارادة ليس يتوقف على طلاح الغاية المقصودة لان من يريد ان يسرق ليتصدق  
فارادته طالحة ولو قصد غاية صالحة . فكذا اذن صلاح الارادة لا يتوقف على  
صلاح الغاية المقصودة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ب ٩ « ان الله يثيب على  
القصد » وانما يثيب الله على شيء من حيث هو صالح . فاذاً صلاح الارادة يتوقف  
على قصد الغاية

والجواب ان يقال ان القصد يجوز ان يكون بالنسبة الى الارادة على نحوين  
اي سابقاً ولاحقاً فيكون سابقاً الارادة على ان عمله لما متى اردنا شيئاً لقصد غاية  
وحينئذٍ يعتبر قصد الغاية علة لصلاح المراد كما اذا اراد انسان ان يصوم لاجل  
الله اذ انما يصير الصوم صالحاً من طريق انه يفعل لاجل الله ولما كان صلاح الارادة  
يتوقف على صلاح المراد كما مر في ف ١ و ٢ كان يتوقف بالضرورة على قصد الغاية .  
ويكون لاحقاً الارادة متى ورد على ارادة سابقة كما لو اراد انسان ان يفعل شيئاً  
ثم وجهه الى الله وحينئذٍ لا يتوقف صلاح الارادة السابقة على القصد اللاحق  
الا باخبار تكرار فعل الارادة مع القصد اللاحق  
اذاً اجيب على الاول بانه متى كان القصد علة للارادة اعتبر قصد الغاية

لصلاح الموضوع كما تقدم في جرم الفصل  
وعلى الثاني بأنه لا يميز وصف الإرادة بالصلاح إذا كان القصد الطالح علة  
لإرادة الشيء لأن من يريد أن يتصدق ليظهر بالمجد الباطل فإنه يريد ما هو  
حسن لذاته تحت اعتبار كونه قبيحاً ولذلك فيكون قبيحاً بحسب كونه مراداً منه  
فتكون إرادته طالحة ولكن إذا كان القصد لاحقاً جاز حينئذ أن تكون الإرادة  
صالحة وليس يقبح بالقصد اللاحق فعل الإرادة السابق بل فعلها المتكرر  
وعلى الثالث بأن الشر يحصل عن كل نقص والخير يحصل عن علة كاملة تامة  
كما مر في الفصل السابق وعلى هذا فإذا أريد ما هو شر لذاته تحت اعتبار الخير  
أو ما هو خير تحت اعتبار الشر كانت الإرادة في كلا الحالين طالحة وأما كونها  
صالحة فيشترط فيه أن تريد الخير تحت اعتبار الخير أي أن تريد الخير لأجل الخير

#### الفصل الثامن

في أن مقدار الصلاح أو الطلاح في الإرادة هل يتبع مقدار ذلك في القصد  
يُختص إلى الثامن بأن يقال : يظهر أن مقدار الصلاح في الإرادة يتوقف على  
مقداره في القصد فقد كتب الشارح على قول متى ١٢ : ٣٥ : الرجل الصالح من  
كثرة الصالح يخرج الصالحات : ما نفعه يفعل الإنسان من الصلاح مقدار ما  
يقصده . والقصد لا يفيد الصلاح الفعل الظاهر فقط بل الإرادة أيضاً كما مر  
في الفصل الآنف . فنلا إنسان اذن من صلاح الإرادة مقدار ما يقصده  
٢ وإيضاً متى ازدادت العلة ازداد المعلول أيضاً . وصلاح القصد هو علة الإرادة  
الصالحة . فصلاح الإرادة اذن على قدر ما يقصد الإنسان من الصلاح  
٣ وإيضاً أن شأن الإنسان في الصالحات أن يخطأ على قدر ما يقصد فلو قصد  
برمي حجر قتل إنسان لاقترب جريرة القتل . فكذا اذن شأنه في الصالحات أن  
يكون صلاح إرادته على قدر صلاح مقصده



لكن يعارض ذلك انه يجوز ان يكون القصد صالحاً والارادة طالحة . فاذا  
كذلك يجوز ان يفاوتا في درجة الصلاح  
والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل وقصد الغاية ضربان من الكمية  
احدهما من جهة الموضوع وذلك متى اراد الانسان او فعل شيئاً اصلح . والثاني  
من جهة اشتداد الفعل وذلك متى اراد الانسان او فعل بشدة وهذا اصلح من  
جهة الفاعل فان كان كلامنا على كمية كليهما من جهة الموضوع فلا يخفى ان  
كمية الفعل لا تتبع كمية القصد ويجوز ان يعال ذلك من جهة الفعل الظاهر  
بوجهين احدهما كون الموضوع المتوجه الى الغاية المقصودة غير معادل لتلك الغاية  
كما ان انساناً اذا بذل عشرة دراهم لا يقدر ان ينال مقصوده اذا كان قاصداً ان  
يشري ما تساوي قيمته مائة درهم والثاني ما يمكن ان يحول دون الفعل الظاهر  
من الموانع التي ليس رفعها مقدوراً لنا كما لو قصد انسان ان يذهب الى رومية  
فاعترضته موانع فلم يقدر ان يفعل ذلك واما من جهة فعل الارادة الباطن فليس  
لتلك الالوهة واحد وهو كون افعال الارادة الباطنة مقدورة لنا بخلاف الانمال  
الظاهرة . على ان الارادة تقدر ان تريد موضوعاً غير معادل للغاية المقصودة  
فاذا توجهت من ثم الى ذلك الموضوع باعتباره على وجه الاطلاق لم تكن سالحة  
بقدر صلاح القصد الا انه لما كان القصد ايضاً يؤثر في فعل الارادة باعتبار ما  
اي من حيث هو علمه كان مقدار صلاح القصد يؤثر في الارادة اي من  
حيث ان الارادة تريد خيراً عظيماً على انه غاية وان كان ما تريد ان يدرك  
به هذا الخير العظيم ليس مناسباً له قدراً - واما اذا اعتبر مقدار القصد والفعل  
بحسب اشتدادهما فاشتداد القصد يؤثر في فعل الارادة الباطن والظاهر لان  
نسبة القصد اليهما نسبة الصورة على نحو ما كما يتضح مما مر في مب ١٢ في ٤  
وان جاز ان لا يكون للفعل الباطن او الظاهر باعتبار مادته من الشدة مقدار ما

للقصد المستقيم كما اذا لم تكن ارادة التداعي شديدة كإرادة الصحة غير ان شدة قصد الصحة تؤثر من جهة الصورة في شدة ارادة التداعي ومع ذلك يجب الانتباه الى ان اشتداد الفعل الباطن او الظاهر يجوز ان يعتبر موضوعاً للقصد كما لو قصد انسان ان يريد او يفعل شيئاً بشدة لكنه ليس لذلك يريد او يفعل بشدة لان مقدار صلاح الفعل الباطن او الظاهر لا يتبع مقدار القصد الصالح كما تقدم ولهذا لا يستحق الانسان الثواب بقدر ما يقصد ان يستحق لان كمية استحقاق الثواب تنقدر باشتداد الفعل كما سيأتي بيانه في مـبـ ١١٤ فـ ٤

إذا اجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على اعتبار الله الذي ينظر خاصة الى قصد الغاية ومن ثم كتب شارح آخر على الآية المذكورة ان «كنز القلب هو القصد الذي منه يحكم الله على الأعمال» فقد مرّ قريباً ان صلاح القصد يؤثر على نحو ما في صلاح الارادة الذي يعمل الفعل الظاهر ايضاً ثواباً لدى الله

وعلى الثاني بان صلاح القصد ليس وحده علة تامة للارادة الصالحة فلا ينهض الاعتراض

وعلى الثالث بان طلاح القصد وحده كاف لطلاح الارادة ولهذا ايضاً يكون طلاح الارادة على قدر طلاح القصد وليس الشأن ذلك في الصلاح كما مرّ قريباً

### الفصل التاسع

في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة الارادة الالهية

يُمنطَق الى التاسع بان يقال : يظهر ان صلاح الارادة الانسانية ليس يتوقف على موافقة الارادة الالهية اذ يستحيل موافقة ارادة الانسان للارادة الالهية كما يتضح من قوله في اش ٩٠: ٥ «كما علت السماوات عن الارض كذلك طرقي علت عن طرقكم» وأفكاري عن أفكاركم» فلو كان صلاح الارادة يتوقف على موافقة

الارادة الالهية لاستحالة ان تكون ارادة الانسان سالحة وهذا باطل  
٢ وايضاً كما ان ارادتنا منبعثة عن الارادة الالهية كذلك علنا منبعث عن  
العلم الالهي . وليس يتوقف حصول علنا على موافقة العلم الالهي فان الله يعلم اشياء  
كثيرة نجهلها نحن . فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة  
الالهية

٣ وايضاً ان الارادة هي مبدأ الفعل . ويتبع ان يكون فعلنا موافقاً للفعل الالهي .  
فاذاً ليس من الضرورة ان تكون ارادتنا موافقة الارادة الالهية  
لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦: ٣٩ « ليس كشئتي بل كشئتك » وانما  
قال ذلك لكونه يريد ان يكون لانسان مستقيماً ويتوجه الى الله كما قال اوغسطينوس  
في انكيريدون ب ١٠٦ . واستقامة الارادة هي صلاحها . فاذاً صلاح الارادة يتوقف  
على موافقة الارادة الالهية

والجواب ان يقال ان صلاح الارادة يتوقف على قصد الغاية كما مر في ف ٢  
والغاية القصوى للارادة البشرية هي الخير الاعظم الذي هو الله كما اسلفنا في  
مب ٨ . فاذاً لا بد لصلاح الارادة البشرية من توجهها الى الخير الاعظم  
ونسبة هذا الخير الى الارادة الالهية اولاً وبالذات نسبة موضوعه الخاص . وما كان  
اولاً في جنس . فهو مقياس وعلة لجميع مندرجات ذلك الجنس وانما يكون شي  
مستقبلاً وخيراً من حيث يبلغ الى مقياسه . فاذاً لا بد لصلاح ارادة الانسان من  
موافقتها الارادة الالهية

اذ اوجب على الاول بانه يستحيل على ارادة الانسان ان توافق الارادة  
الالهية بالمساواة لا بالاعتداء وكذا يوافق علم الانسان العلم الالهي من حيث  
يدرك الحق وفعل الانسان الفعل الالهي من حيث يلائم الفاعل وهذه الموافقة  
تحصل بالاعتداء لا بالمساواة

وبذلك تبضح الجواب على الثاني والثالث

### ألفصل العاشر

في ان موافقة الارادة البشرية للارادة الالهية في المراد هل هي ضرورية لصلاحها  
يُخفى الى العاشر بان يقال : يظهر ان ارادة الانسان لا يجب دائماً ان توافق  
الارادة الالهية في المراد اذ يتعذر علينا ارادة ما نمجهل لان موضوع الارادة هو  
الخبر المُدرك. ونحن نجعل في مواقع كثيرة ما يريد الله. فيتعذر اذن على  
الارادة البشرية ان توافق الارادة الالهية في المراد

٢ وايضاً ان الله يريد هلاك من يعلم بسابق علمه انه سيموت على حال الخطية  
الميتة فلوجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد  
لوجب عليه ان يريد هلاك نفسه وهذا باطل

٣ وايضاً ليس يجب على احد ان يريد ما ينافي الحنان. ولو كان الانسان  
يريد ما يريد الله لجاء ذلك احياناً متافياً للحنان كما انه لو اراد الله ان يموت ابو  
انسان واراد ذلك ابنه فكانت ارادة الابن هذه متافية للحنان. فاذا ليس يجب  
على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية في المراد

لكن يعارض ذلك ١ ان الشارح كتب على قوله في مز ٣٢ : التسبيح يجعل  
بالمستقيمين : ما نصه « من اراد ما يريد الله فهو المستقيم القلب » وكل انسان  
يجب عليه ان يكون مستقيم القلب. فاذا كل انسان يجب عليه ان يريد ما  
يريد الله

٢ وايضاً ان صورة الارادة تؤخذ من الموضوع كما تؤخذ منه صورة كل فعل.  
آخر فاذا وجب على الانسان ان يجعل ارادته موافقة للارادة الالهية وجب عليه  
ان يجعلها موافقة لما في المراد

٣ وايضاً ان تخالف الارادات قائم بارادة الناس اموراً مختلفة. وكل من كانت

ارادته مخالفة للارادة الالهية فارادته طالحة - فاذا كل من لا يجعل ارادته موافقة  
للارادة الالهية في المراد فارادته طالحة

والجواب ان يقال ان الارادة تتوجه الى موضوعها بحسبها يعرضه عليها العقل  
كما مر في ف ه وقد يعرض ان العقل يتبر شيئاً باعتبارات مختلفة فيكون خيراً  
باعتبار وشرّاً باعتبار آخر فاذا ارادته ارادة باعتبار كونه خيراً كانت سالحة واذا  
لم ترده ارادة أخرى باعتبار كونه شرّاً كانت هذه الارادة ايضاً سالحة كما ان  
ارادة الحاكم عندما يريد قتل اللص سالحة لان ذلك عدل وارادة غيره كزوجة  
اللس او ابنه ممن يريد عدم قتله باعتبار ان القتل شر بالطبع سالحة ايضاً ولان  
الارادة تتبع ادراك العقل فكلاً كانت حقيقة الخير المتصور اعم توجهت الارادة  
الى خير اعم كما يتضح من المثال المتقدم لان من شأن الحاكم ان يعنى بالخير  
العام الذي هو العدل ومن ثم يريد قتل اللص الذي يعتبر خيراً بالاضافة الى  
الحالة العامة واما زوجة اللص فتأمن العناية بخير العائلة الخاص وبهذا الاعتبار  
يريد ان لا يقتل بعلمها اللص وخير الكون بأسره ما كان حاصله في تصور الله الذي  
هو صانع الكون ومدبره فاذا كل ما يريد فانه يريد باعتبار الخير العام وهو خير به  
التي هي خير الكون بأسره واما الخليفة فن طبعاً ان تصور خيراً جزئياً مادلاً  
لطبيعتها وقد يعرض ان يكون شيء خيراً باعتبار الحقيقة الجزئية وشرّاً  
باعتبار الحقيقة الكلية او بالعكس كما مر قريباً ولذلك يعرض ان تكون ارادة  
سالحة لارادتها شيئاً باعتبار الحقيقة الجزئية مع ان الله لا يريد به اعتبار الحقيقة  
الكلية وبالعكس ومن ثم يجوز ايضاً ان تكون ارادات البعض المختلفة المتعلقة  
بامور متقابلة سالحة من حيث انهم يريدون امراً او لا يريدونه باعتبار جزئية  
مختلفة على ان ارادة الانسان المريد خيراً جزئياً ليست مستقيمة ما لم يوجهه الى  
الخير العام على انه غاية له فان ما لكل جزء ايضاً من الشوق الطبيعي يقصد به

الخبر العالم الذي لكل والغاية يؤخذ منها ما يشبه ان يكون علة صورية لارادة ما اليها فاذا لا بد لارادة انسان خيراً جزئياً بارادة مستقيمة من ان يكون ذلك الخير الجزئي مراداً باعتبار المادة والخبر العالم الالهي مراداً باعتبار الصورة وعلى هذا فالارادة الانسانية يجب عليها ان تكون موافقة للارادة الالهية في المراد باعتبار الصورة اذ يجب عليها ان تريد الخير الالهي العالم لا باعتبار المادة لما تقدم قرياً . على ان الارادة الانسانية توافق الارادة الالهية على نحو ما باعتبار الامرين لانها من حيث توافقيها في حقيقة المراد العامة توافقها في الغاية القصوى ومن حيث لا توافقها في المراد باعتبار المادة توافقها باعتبار حقيقة العلة الفاعلة لان ما يحصل لشيء من الميل الخاص المترتب على طبيعته او ادراكه الجزئي انما يحصل له من الله على انه العلة الفاعلة ومن ثم جرت العادة بان يقال ان الارادة الانسانية توافق في ذلك الارادة الالهية لانها تريد ما يريد الله ان تريده . وهناك ايضاً وجه آخر من الموافقة من جهة حقيقة العلة الصورية وهو ان الانسان يريد شيئاً لمحبه له كما يريد الله وهذا الضرب من الموافقة يرجع الى الموافقة الصورية المعبرة بالقياس الى الغاية القصوى التي هي موضوع المحبة الخاص اذا اجيب على الاول باننا نعلم ما يريد الله بالعموم اذ نعم ان الله يريد كل ما يريد به باعتبار كونه خيراً ولذلك فكل من يريد شيئاً باعتبار كونه خيراً ينحوي من الانحاء فارادته موافقة للارادة الالهية من جهة حقيقة المراد . لكننا نجهل ما يريد الله بالخصوص وهذا ليس يجب علينا ان تكون ارادتنا موافقة فيه لارادة الالهية . الا انه في حال المجد سيرى الجميع في كل ما يريدونه نسبتهم الى ما يريد الله بوجه الخصوص وستكون من ثم ارادتهم موافقة لله في كل شيء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً وعلى الثاني بان الله لا يريد هلاك احد ولا موت احد من حيث هو هولاءه

يريد ان جميع الناس يخلصون لكنه يريد ذلك من حيث يقتضيه العدل . فاذاً  
يكفي في ذلك ان يريد الانسان عدل الله ورعاية نظام الطبيعة  
وبذلك يتضح الجواب على الثالث

واجيب على المعارضة الاولى بان من وافقت ارادته الارادة الالهية في حقيقة  
المراد العامة اعظم ارادة لما يريد الله من توافق ارادته الارادة الالهية في  
خصوص الشيء المراد لان توجه الارادة الى الغاية أكثر أصالة من توجيهها الى  
ما الى الغاية

وعلى الثانية بان نوع الفعل وصورته يستبر بالاحرى من جهة حقيقة الموضوع  
لا من جهة مادته

وعلى الثالثة بانه متى اراد بعض اموراً مختلفة باحتيارات مختلفة فليس في  
ذلك تناف بين الارادات واما اذا اراد انسان امراً ولم يردده آخر باعتبار واحد  
فيكون ذلك موجباً لتنافي الارادتين الا ان هذا ليس في شيء من مرادنا هنا

### المبحث العشرون

في حسن الافعال الانسانية الظاهرة وقبحها - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في الحسن والقبح بالنظر الى الانمال الظاهرة ودار البحث في ذلك على  
ست مسائل - ١ في ان الحسن والقبح هل يحصلان اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر  
- ٢ في ان حسن الفعل الظاهر او قبحه هل يتوقف كله على صلاح الارادة - ٣ في انه  
هل للفعل الباطن والفعل الظاهر حسن وقبح واحد بينه - ٤ في ان الفعل الظاهر هل  
يزيد انتم الباطن شيئاً من الحسن او القبح - ٥ في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من  
المواقب هل يزيده شيئاً من الحسن او القبح - ٦ في ان فعلاً ظاهراً بينه هل يجوز ان  
يكون حنناً وقبيحاً

### الفصل الاول

في ان الحسن او القبح هل يحمل اولاً في فعل الارادة او في الفعل الظاهر  
يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الحسن والقبح يحصل اولاً في الفعل  
الظاهر ثم في فعل الارادة فان صلاح الارادة يستفاد من الموضوع كما مر في  
المبحث السابق ف١ و٢. والقمل الظاهر هو موضوع فعل الارادة الباطن اذ يقال  
نريد ان نسرق او ان تصدق. فاذا الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر  
ثم في فعل الارادة

٢ وايضاً ان اول ما يوصف بالحسن هو الغاية لان ما الى الغاية انما يوصف  
بالحسن بالقياس الى الغاية. وليس يجوز ان يكون فعل الارادة غايةً كما مر في  
مب ١ ف١. واما فعل غيرها من القوى فيجوز ان يكون غايةً. فالحسن اذن يقوم  
اولاً بفعل غير الارادة من القوى ثم بفعل الارادة

٣ وايضاً ان نسبة فعل الارادة الى الفعل الظاهر نسبة الصورة كما مر في مب ١  
ف٦. وما كان من قبيل الصورة فهو متأخر لان الصورة ترد على الميولي. فاذا  
الحسن والقبح يحصلان اولاً في الفعل الظاهر ثم في فعل الارادة  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « انما نُعْتَرَفُ  
الخطايا وتُصْلَحُ البيرة بالارادة ». فاذا الحسن والقبح الادبي يقومان اولاً  
بالارادة

والجواب ان يقال ان بعض الافعال الظاهرة يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح من  
وجهين اولاً باعتبار جنسها وما يتبرئها من الظروف كما ان التصديق بعد  
رعاية ما يجب رعايته من الظروف يوصف بالحسن وثانياً باعتبار قياسها الى  
الغاية كما ان التصديق لاجل المجد الباطل يوصف بالقبح. ولكون الغاية هي موضوع  
الارادة الخاص يظهر ان الحسن او القبح الذي يستفاده الفعل الظاهر من



القياس الى الغاية يحصل أولاً في فعل الارادة ثم يبعث عنه الى الفعل الظاهر  
واما الحسن او القبح الحاصل للفعل الظاهر لذاته باعتبار ماله من الموضوع  
والظروف المتقتضا لذلك فليس يبعث عن الارادة بل بالاحرى عن العقل  
وعليه فاذا اعتبر حسن الفعل الظاهر من جهة كونه في حكم العقل واعتباره فهو  
متقدم على حسن فعل الارادة واذا اعتبر من جهة قيامه بانفاذ الفعل فهو تابع  
لحسن الارادة الذي هو مبدؤه

اذ اُجيب على الاول بان الفعل الظاهر هو موضوع الارادة من حيث يعرضه  
عليها العقل على انه خيرٌ مدركٌ ومحكومٌ عليه بالعقل فيكون حسنه متقدماً  
على حسن فعل الارادة واما من حيث قيامه بانفاذ الفعل فهو معلى الارادة  
وتابع لها

وعلى الثاني بان الغاية متقدمة في التضد ولكنها متأخرة في الدرك  
وعلى الثالث بان الصورة باعتبارها في الهيولى متأخرة عن الهيولى بطريق التوليد  
وان كانت متقدمة عليها بالطبع واما باعتبارها في العلة الفاعلة فهي متقدمة من  
كل وجه ونسبة الارادة الى الفعل الظاهر نسبة العلة الفاعلة فاذا حسن فعل  
الارادة صورة للفعل الظاهر باعتبار كونه في العلة الفاعلة

### الفصل الثاني

في ان حسن الفعل الظاهر وقبحه هل يتوقف كله على حسن الارادة وقبحها  
يُجَنَّبُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان حسن الفعل الظاهر وقبحه يتوقف كله  
على الارادة ففي متى ١٨ : ٧ « لا تستطيع شجرة صالحة ان تثمر ثمراً رديئاً ولا شجرة  
فاسدة ان تثمر ثمراً جيداً » والمراد بالشجرة الارادة وبالثمر الفعل على ما في الشارح  
فاذا لا يجوز ان تكون الارادة الباطنة حسنة والفعل الظاهر قبيحاً او بالعكس  
وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع اب ٩ ان الخطيئة لا تُعْتَرَف الا

بالارادة فذن لم يكن في الارادة خطيئة لم تكن خطيئة في الفعل الظاهر . ولذلك  
نحسن الفعل الظاهر او قبحه يتوقف كله على الارادة

٣ وايضاً ان الحسن والقبح اللذين عليهما كلامنا فصلان للفعل الادبي .  
والفصول تقسم الجنس بالثبات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م ٤٣ . فاذا  
لكون الفعل انما هو ادبي من طريق كونه ارادياً يظهر ان الحسن والقبح يُعتبران  
في الفعل من جهة الارادة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رد الكذب ب ٧ « من الاشياء ما  
يحسن فعلها دون غاية او ارادة سالحة »

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الفعل الظاهر ضربان من الحسن او القبح كما  
مر في الفصل السابق احدهما باعتبار الموضوع والظروف المتقضاة والثاني باعتبار  
القياس الى الغاية فما كان باعتبار القياس الى الغاية يتوقف كله على الارادة وما كان  
باعتبار الموضوع او الظروف المتقضاة يتوقف على العقل وعليه يتوقف صلاح الارادة  
باعتبار توجهها اليه . ولا بد من اعتبار ان القبح يكفي له نقص واحد جزئي واما  
الحسن بالاطلاق فلا يكفي له حسن واحد جزئي بل لا بد له من كمال الحسن  
وعليه فاذا كانت الارادة سالحة من جهة الموضوع الخاص ومن جهة الغاية ترتب  
على ذلك حسن الفعل الظاهر الا انه لا يكفي لحسنه صلاح الارادة الحاصل من  
جهة قصد الغاية بل متى كانت الارادة سالحة اما من جهة قصد الغاية او من جهة  
الفعل المراد ترتب على ذلك قبح الفعل الظاهر

اذاً اوجب على الاول بان الارادة الصالحة المبرعنها بالشجرة الصالحة تعتبر  
بحسب كونها سالحة من جهة الفعل المراد ومن جهة الغاية المقصودة

وعلى الثاني بان الانسان لا يخطأ بالارادة متى اراد غايةً قبيحة فقط بل متى  
اراد فعلاً قبيحاً ايضاً

وعلى الثالث بانه لا يقال ارادني فعمل الارادة الباطن فقط بل للفعل الظاهر  
ايضاً باعتبار صدوره عن الارادة والفعل فيحوز من ثمة ان يكون الحسن والقبح  
فصلين لكل منهما

### الفصل الثالث

هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسنٌ وقبحٌ واحدٌ بعينه

يُجَنَّبُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس لفعل الارادة الباطن والفعل الظاهر  
حسنٌ او قبحٌ واحدٌ بعينه لان مبدأ الفعل الباطن هو قوة النفس الباطنة  
المدركة او الشوقية ومبدأ الفعل الظاهر هو القوة المنفذة للحركة. وحيثما تختلف  
مبادئ الفعل تختلف الافعال والفعل هو محل الحسن او القبح ويتمتد قيام  
عرض واحد بعينه بحال مختلفة. فيتمتد اذن ان يكون للفعل الباطن والفعل  
الظاهر حسنٌ واحدٌ بعينه

٢ وايضاً ان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات  
كـ ٢٦٠ والفضيلة المثلية القائمة بالقوة الآمرة مقياساً للفضيلة الخلقية المأمورة  
كما يتضح من الكتاب المذكور بـ ١٠١ فاذاً حسن الفعل الباطن الراجع الى القوة  
الآمرة مقياساً لحسن الفعل الظاهر الراجع الى القوة المأمورة  
٣ وايضاً يستحيل ان تكون العلة والمعلول واحداً بعينه اذ ليس شيء علةً لنفسه.  
وحسن الفعل الباطن علةٌ لحسن الفعل الظاهر او بالعكس كما مر في فـ ١٠١ فاذاً  
يستحيل ان يكون حسنٌ كليهما واحداً بعينه

لكن يعارض ذلك ما مر بيانه في مب ١٨ فـ ٦ من ان نسبة فعل الارادة الى  
الفعل الظاهر نسبة الجزء الصوري. والجزء الصوري والجزء المادي ينشأ عنهما واحدٌ.  
فاذاً للفعل الباطن والظاهر حسنٌ واحدٌ

والجواب ان يقال اذا اعتبر فعل الارادة والفعل الظاهر في جنس الادب فهما

فعل واحد كما مر في مب ١٧ ف ٤ ومب ١٨ ف ٦ والقفل الذي هو واحد  
بالخل قد يكون له اوجه متكثرة من الحسن او القبح وقد يكون له وجه واحد  
فقط وعلى هذا يجب ان يقال انه قد يكون حسناً الفعل الباطن والظاهر او قبيحاً  
واحداً بعينه وقد يكونا متغايرين فقد مر في مب ١٨ ف ٦ ان هذين الحسنيين  
او القبحين يقصد باحدهما الآخر وما كان مقصوداً به آخر قد لا يكون حسناً الا  
من حيث يقصد به آخر كما ان الشراب المرّ حسن من حيث يفيد الصحة فقط  
ومن ثم لم يكن حسن الصحة وحسن الشراب غيرين بل واحداً بعينه وقد يكون  
حسناً لذاته بقطع النظر عن نسبه الى شيء آخر حسن كما ان الدواء اللذيذ  
حسن من حيث هو لذيد بقطع النظر عن كونه مفيداً للصحة وطيباً فمضى كانت  
الفعل الظاهر حسناً او قبيحاً من نسبه الى الغاية فقط كان الحسن والقبح واحداً  
بعينه في فعل الارادة الذي يتوجه بنفسه الى الغاية وفي الفعل الظاهر الذي انما  
يتوجه الى الغاية بواسطة فعل الارادة ومتى كان الفعل حسناً او قبيحاً لذاته اي  
بحسب موضوعه او ظروفه كان حسنه غيراً وحسن الارادة المستفاد من الغاية  
غيراً غير ان حسن الغاية من جهة الارادة يؤثر في الفعل الظاهر وحسن الموضوع  
والظروف يؤثر في فعل الارادة كما مر في ف ١  
اذا اوجب على الاول بان قضية تلك الحجة ان الفعل الباطن والقفل الظاهر  
متغايران في جنس الطبيعة الا ان تغايرهما من هذه الجهة لا يمنع ان ينشأ عنها  
واحد في جنس الأدب كما مر في مب ١٧ ف ٤  
وعلى الثاني بان الفضائل الخلقية تتوجه الى افعال الفضائل التي هي بمنزلة  
غايات للفضائل والحكمة التي هي فضيلة عقلية تتوجه الى ما الى الغاية كما في  
الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ولذا كان لابد من التغاير بين الفضائل . واما العقل المستقيم  
فليس يستفيد من غاية الفضائل حسناً مغايراً لحسن الفضيلة من حيث ان جميع

الفضائل تشترك في حسن العقل

وعلى الثالث بانه متى انبعث شيء عن شيء الى آخر انبعثت عن علم فاعلم متواطئة  
كان متقايماً فيهما كما انه اذا سخن الحار كانت حرارة السخن وحرارة السخن  
متقايين بالمدد وان كانا واحداً بالذوق واما متى انبعث شيء عن شيء الى آخر  
يوجه التشكيك او المناسبة كان واحداً فيهما بالمدد كانبعاث الصحة عن الحيوان  
الى الدواء والبول فان صحة الدواء والبول ليست متمايزة لصحة الحيوان التي تؤثر  
فيها الدواء ويدل عليها البول وعلى هذا التفريق ثبت حسن الفعل الظاهر عن  
حسن الارادة وبالعكس بحسب نسبة احدهما الى الآخر

#### الفصل الرابع

في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن او القبح  
يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الظاهر لا يزيد في حسن الفعل  
الباطن اوقبحه فقد قال فم الذهب في خط ١٩ على انجيل متى « الارادة هي التي  
تثاب على الخير او تُعاقب على الشر » والاعمال دلائل الارادة . فاذا ليس يأل  
الله عن الاعمال لاجل نفسه فيعلم كيف يحكم بل لاجل غيره فيعلم الجميع انه عادل .  
والخير او الشر يجب ان يعتبر بحسب حكم الله اكثر من اعتبار به بحسب حكم الناس  
فاذا ليس يزيد الفعل الظاهر شيئاً على حسن الفعل الباطن اوقبحه  
٢ وايضاً ان للفعل الباطن والظاهر حسناً واحداً بينه كما مر في الفصل الآنف .  
والزيادة تحصل بضم شيء الى آخر . فاذا ليس يزيد الفعل الظاهر في حسن  
الفعل الباطن اوقبحه

٣ وايضاً ان حسن الخليفة كله لا يزيد شيئاً على الحسن الالهي لانبعاث كله عن  
الحسن الالهي . وحسن الفعل الظاهر ينبعث احياناً كله عن حسن الفعل الباطن  
واحياناً يحصل العكس كما مر في الفصل السابق . فاذا ليس يزيد احدهما في

حسن الآخرا وقيحه

لكن يعارض ذلك ان كل فاعل يقصد تحصيل الخير واجتناب الشر فلو كان لا يزداد بالفعل الخارج شي من الحسن او القبح لكان اتيان ذي الارادة الصالحة او الطالحة الفعل الحسن او تركه الفعل القبيح عبثاً وهذا باطل والجواب ان يقال اذا كان كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيدة من حسن الغاية فالفعل الظاهر لا يزداد شيئاً على الحسن ما لم يعرض ان تصير الارادة في نفسها اصلح في الافعال الحسنة او اطمح في الافعال القبيحة وهذا يمكن حدوثه على ثلاثة انحاء في ما يظهر اولاً بحسب العدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح او طالح لكنه لم يفعل حينئذ ثم اراد بعد ذلك وقيل لتضاعف فعل الارادة فتضاعف الحسن او القبح ايضاً وثانياً بحسب المدة كما انه لو اراد انسان ان يفعل شيئاً بقصد صالح او طالح لكنه لم يفعله للمانع ما واراد آخر ذلك فلم تزل به حركة الارادة حتى انجز فعله كان من الواضح ان ارادة هذا اكثر استمراراً في الخير او الشر فتكون بذلك اطمح او اصلح وثالثاً بحسب الشدة فان من الافعال الخارجة ما من شأنه ان يقوي الارادة او يضعفها من حيث هو مستلذ او مستكره ومعلوم ان الارادة كلما كان ميلها الى الخير او الشر اشد كانت اصلح او اطمح. واما اذا كن كلامنا على حسن الفعل الظاهر الذي يستفيدة من الموضوع والظروف المتقتضا فنسبته الى الارادة نسبة المنتهى والغاية وبهذا الاعتبار يزداد الارادة صلاحاً او طلاحاً لان كمال كل ميل او حركة انما هو بادراك الغاية او ببلوغ المنتهى وعلى هذا فالارادة ليست كاملة ما لم تضل عند القدرة على الفعل اما اذا تعدر عليها الفعل ولم تزل كاملة باستعدادها للفعل عند القدرة عليه فيكون عدم ما يحصل عن الفعل الظاهر من الكمال غير ارادي مطلقاً وكما لا يستغنى غير الارادي ثواباً او عقاباً في فعل الخير او الشر كذلك لا يرفع شيئاً من الثواب او

العقاب اذا فعل الانسان خيراً او شرّاً عن غير ارادة بالاطلاق  
اذا اوجب على الاول بان كلام فم الذهب على الارادة متى كانت مشكلة  
بالفعل ومتى لم يُترك الفعل الالعدم القدرة عليه

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يتمشى على حسن الفعل الظاهر المستفاد من  
حسن الغاية . وحسن الفعل الظاهر المستفاد من الموضوع والظروف مغاير لمصالح  
الارادة المستفاد من الغاية وليس مغايراً لمصالحها المستفاد من الفعل المراد بل  
نسبته اليه نسبة العلة كما تقدم في ف ١

وبذلك يوضح الجواب على الثالث

### الفصل الخامس

في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من العواقب هل يزيده شيئاً من الحسن او التبع  
يُخصّص الى الخامس بان يقال : يظهر ان ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد  
في حسنه اوقبحه فان للعلل وجوداً سابقاً بالقوة في العلة . والعواقب تترتب على  
الافعال ترتب المعلولات على العلل . فهي اذن سابقة الوجود بالقوة في الافعال  
وكل شيء يُعتبر صالحاً او طالحاً بحسب قوته لان القوة التي هي الفضيلة هي التي  
تجعل صاحبها صالحاً كما في الخلقيات كـ ٢ ب ٦ فاذا ما يترتب على الفعل من  
العواقب يزيده شيئاً على حسنه اوقبحه

٢ وايضاً ان الحسنات التي يفعلها السامعون معلولات مترتبة على وعظ العالم .  
وهذه الحسنات تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب كما هو ظاهر من قول الرسول  
في فيل ١٤ : « يا اخوتي الاحياء الذين اليهم فرط اشتياقي وهم سروري واكليبي »  
فاذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيده شيئاً على حسنه اوقبحه

٣ وايضاً ليس يزداد العقاب الا بزيادة الذنب وعليه قوله في ث ٢٥ : ٢  
« وتكون جلداته على قدر ذنبه » وعواقب الفعل تزيد في عقاب الفاعل ففي

خراً ٢١ : ٢٩ كان ثوراً نطاحاً من امس فما قبل فأشهد على صاحبه ولم يضبطه  
وقتل رجلاً أو امرأة فليرجم الثور وصاحبه أيضاً يُقتل « وإذا لم يقتل الثور انساناً  
ولو لم يضبط فلا يُقتل صاحبه . فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب يزيد في

حسنه او قبحه

٤ وايضاً لو قتل انسان ما يسبب الموت كالضرب او اصدار الحكم فلم يحصل  
الموت لم يحصل عجز . ولو حصل الموت لحصل العجز . فإذا ما يترتب على الفعل من  
العواقب يزيد في حسنه او قبحه

لكن يعارض ذلك ان ما يترتب على الفعل من العواقب لا يجعل الفعل الحسن  
قيماً ولا التيسخ حسناً كما انه لو تصدق انسان على فقير فاستعمل الفقير الصدقة  
في سبيل الخطيئة لم يفقد المتصدق شيئاً . وكذا لو صبر انسان على اهانة أُلحِقَتْ  
به لم يكن في صبره عذر لئلا اهانه . فإذا ما يترتب على الفعل من العواقب لا يزيد  
في حسنه او قبحه

والجواب ان يقال ان ما يترتب على فعل من العواقب لا يخلو ان يكون  
مقصوداً او لا فان كان مقصوداً فلا شبهة في كونه يزيد الفعل حسناً او قبحاً لان  
من يعلم انه قد يترتب على فعله شرور كثيرة ولا يعدل مع ذلك عنه يظهر ان  
ارادته أكثر طلاحاً . وان لم يكن ذلك مقصوداً فاما ان يترتب على ذلك الفعل  
بالات في الغالب او بالعرض وفي التادر فان كان الاول زاد في حسن الفعل  
او قبحه اذ لا يخفى ان الفعل الاحسن في جنسه ما من شأنه ان يترتب عليه  
خيرات اكثر والفعل الاقبح ما من شأنه ان يترتب عليه شرور أكثر وان كان  
الثاني لم يزد في حسن الفعل او قبحه اذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما بالعرض  
بل باعتبار ما بالات فقط

إذا أُجيب على الاول بان قوة العلة تُعتبر من العلوات بالذات لا من المعلولات



بالعرض

وعلى الثاني باب الحسنة التي فعلها السامعون يترب على وعظ العالم ترتب  
المحولات بالذات ولذلك تؤثر في استحقاق الواعظ الثواب ولا سيما متى كانت  
مقصودة منه

وعلى الثالث بان تلك العاقبة التي لاجلها فرضت معاقبة الفاعل مترتبة بالذات  
على تلك العلة وتُبرهن مقصودة ايضاً ولذلك تستوجب العقاب  
وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان المحمّل يرتب على الذنب  
لكه لا يرتب على الذنب بل على الواقع لما يُلحق عليه من حرمان من ينهض من  
الانحاء

### الفصل السادس

في ان فعلاً ظاهراً بهمه هل يجوز ان يكون حسناً وقيحاً

يُنفى الى السادس بان يقال : يظهر ان الفعل الواحد يجوز ان يكون حسناً  
وقيحاً فان الحركة المتصلة واحدة كما في الطبيعيات كـ ٣٩م و ٤٠م والحركة  
المتصلة الواحدة يجوز ان تكون حسنة وقيحة كما لو واظب انسان على الحضور  
الى الكنيسة فقصده بذلك اولاً المجد الباطل ثم قصد به عبادة الله . فاذاً يجوز ان  
يكون الفعل الواحد حسناً وقيحاً

٢ وايضاً ان الفعل والانفعال فعل واحد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات  
كـ ٣٠م و ٣١م و ٣٢م . ويجوز ان يكون الانفعال حسناً كانه فعل السمع والفعل قبيحاً  
كفعل اليهود . فاذاً يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً وقيحاً

٣ وايضاً لما كان العبد بمنزلة آله ليس له ان يفعل نفسه فعل سيده كما ان فعل  
الآله هو فعل الصانع . وقد يمرض ان يصدر فعل العبد بارادة سالحة من جهة السيد  
فيكون حسناً وبارادة طالحة من جهة العبد فيكون قبيحاً . فاذاً يجوز ان يكون

فعل واحد بعينه حسناً وقيحاً

لكن يعارض ذلك انه يتمتع اجتماع الضدين في واحد بعينه . والحسن والقبيح ضدان . فإذا يتمتع ان يكون الفعل الواحد حسناً وقيحاً

والجواب ان يقال ليس يتمتع ان يكون شيء واحداً باعتباره في جنس ومتكثراً باعتباره في جنس آخر كما ان السطح المتصل واحد باعتباره في جنس الكية ومتكثراً

باعتباره في جنس اللون اذا كان بعضه ابيض وبعضه اسود . وعلى هذا لا يتمتع ان يكون فعل واحد باعتباره في جنس الطبيعة وغير واحد باعتباره في جنس الادب

كما لا يتمتع العكس ايضاً على ما مر في ف ٣ فالشيء المتصل فعل واحد في جنس الطبيعة لكن يجوز ان يكون افعالاً متكثرة في جنس الأدب اذا تغيرت ارادة

الماشي التي هي مبدأ الافعال الادية فاذا اعتبر الفعل واحداً في جنس الأدب امتنع ان يكون حسناً وقيحاً بالحسن والقبيح الادي واذا كان واحداً بوحدة

الطبيعة لا بوحدة الادب جاز ان يكون حسناً وقيحاً

إذا اجيب على الاول بان تلك الحركة المتصلة الصادرة عن قصد مختلف وان كانت واحدة بوحدة الطبيعة ليست واحدة بوحدة الادب

وعلى الثاني بان الفعل والافعال يرجعان الى فعل الادب من حيث هما اراديان ولذلك كانا فعلين اديين من حيث هما اراديان يارادة مختلفة ويجوز ان يكون

احدهما حتماً من جهة والاخر قيحاً من جهة أخرى

وعلى الثالث بان فعل العبد ليس فعل السيد من حيث يصدر بارادة العبد بل من حيث يصدر باسم السيد وبهذا الاعتبار لا تجعله ارادة العبد الطالحة قيحاً



## المبحث الحادي والعشرون

في ما يترتب على الأفعال الإنسانية باعتبار الحسن والقبح  
وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يترتب على الأفعال الإنسانية باعتبار الحسن او القبح والبحث في ذلك بدور على أربع مسائل — ١ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ — ٢ هل يترتب على ذلك كونه ممدوحاً او مذموماً — ٣ هل يترتب على ذلك استحقاق فاعله الثواب او العقاب — ٤ هل يترتب على ذلك استحقاق فاعله الثواب او العقاب عند الله

### الفصل الأول

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ يُختص إلى الاول بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني ليس يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ لان الخطأ مسخ في الطبيعة كما في الطيفيات كـ ٢م ٨٢ والصمخ ليس فعلاً بل شيئاً متكوناً على خلاف ترتيب الطبيعة وما يحصل بالصناعة والعقل بما كي ما يحصل بالطبع كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره فاذا ليس الفعل خطأ من طريق كونه خارجاً عن الترتيب المتقضى وقبحاً ٢ وايضاً قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان الخطأ يحصل في الطبيعة والصناعة متى لم تحصل الغاية المقصودة من الطبيعة او الصناعة واخص مايقوم حسن الفعل الانساني او قبحه بقصد الغاية وادراكها فيظهر ان قبح الفعل لا يترتب عليه الخطأ

٣ وايضاً لو ترتب الخطأ على قبح الفعل لوجد الخطأ حيثما وجد القبح وهذا باطل فان العقاب قبيح وليس خطأ فاذا ليس يلزم عن كون فعل قبيحاً كونه خطأ

لكن يعارض ذلك ان حسن الفعل الانساني يتوقف بالاصالة على الشريعة  
الازلية كما مر في مب ١٩ ف ٤ فيلزم من ذلك ان قبحه يقوم بمخالفة الشريعة  
الازلية . والخطأ قائم بهذه المخالفة فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس  
ك ٢٢ ب ٢٧ « الخطأ قول او فعل او اشتغال متناف للشرعة الازلية » . فاذًا  
الفعل الانساني من طريق كونه قبيحاً يعتبر خطأ

والجواب ان يقال ان القبح اعم من الخطأ كما ان الحسن اعم من الصواب  
لان القبح قائم بعدم الحسن مطلقاً والخطأ قائم حقيقةً بالفعل الذي يفعل لغاية  
وليس له النسبة المتضادة الى تلك الغاية . وللنسبة المتضادة الى الغاية قانون تجري  
عليه وهو في ما يفعل بالطبع قوة الطبيعة التي تميل بالفاعل الى غاية مخصوصة فتى  
صدر الفعل عن القوة الطبيعية بحسب الميل الطبيعي الى الغاية كان الفعل جارياً  
على وجه الصواب لعدم خروج الوسط عن الطرفين اي لعدم خروج الفعل عن  
نسبة المبدأ الفاعل الى الغاية ومتى جار الفعل عن هذا الوجه من الصواب حصل  
الخطأ . واما في ما يفعل بالارادة فالقانون القريب هو العقل الانساني والقانون  
الاعلى هو الشريعة الازلية . فاذًا كلما صدر فعل الانسان الى الغاية بحسب ترتيب  
العقل والشرعة الازلية كان صواباً ومتى عدل عن هذا الوجه من الصواب قيل له  
خطأ . وواضح مما تقدم في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ان كل فعل ارادي يقع بمخالفته  
ترتيب العقل والشرعة الازلية وكل فعل حسن يوافق العقل والشرعة الازلية  
ومن ذلك يلزم ان الفعل الانساني من طريق كونه حسناً او قبيحاً يعتبر صواباً  
او خطأ

اذًا اجيب على الاول ان المسخ يقال له خطأ من حيث يصدر عن الخطاء  
الحاصل في فعل الطبيعة

وعلى الثاني بان الغاية غايتان قصوى وقرية فالطبيعة تخطئ بعدم توجه فعلها

الى الغاية القصوى التي هي كمال المتكون لا بعدم توجهه الى كل غاية قريبة فهي  
تعمل شيئاً بتكوينها وكذلك الارادة انما تختص بعدم توجه فعلها الى الغاية القصوى  
المقصودة اذ ليس فعل قبيح من افعال الارادة يتوجه الى السعادة التي هي الغاية  
القصوى ولو توجه فعلها الى غاية ما قريبة نقصدها الارادة وتذكرها وعليه فلا  
كان قصد هذه الغاية ايضاً متوجهاً الى الغاية القصوى جازان يعتبر فيه حقيقة  
الصواب والخطأ

وعلى الثالث بان كل شيء يتوجه الى الغاية بفعله ولذلك كانت حقيقة الخطأ  
القائمة بعدم التوجه الى الغاية قائمة حقيقةً بالتعلل واما العقاب فيتعلق بالشخص  
المخطئ كما استأنه في ق ١ مب ٤٨ ف ٥٦ .

### الفصل الثاني

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً  
يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او  
قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً فان الخطأ يعرض في ما يفعل بالطبع كما في الطبعات  
الـ ٢٢٨٠ والامور الطبيعية ليست ممدوحة ولا مذمومة كما في المخلوقات لـ ٣  
ب ٥ فاذاً ليس يترتب على كون الفعل الانساني قبيحاً او خطأ كونه مذموماً  
وهكذا لا يترتب على كونه حسناً كونه ممدوحاً

٢ وايضاً كما يعرض الخطأ في الافعال الخلقية يعرض ايضاً في افعال الصناعة  
فيخطئ الناجي باخلاله في الكتابة والطبيب بوصفه شراً باضراراً كما في الطبيعات  
الـ ٢٢٨٠ وليس يذم الصانع على عمله عملاً قبيحاً لان مقتضى صناعته اقتداره  
على العمل الحسن والعمل القبيح متى اراد فيظهر اذن ان الفعل الادبي ايضاً لا  
يترتب على قبحه كونه مذموماً

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٢ « القبح ضعف وعجز »

والضعف او انجزاما يرفع الذنب او يخففه . فاذاً ليس الفعل الانساني مذموماً من حيث هو قبيحٌ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١٢ « الممدوحات افعال الفضائل والمذمومات الافعال المضادة لها » . والافعال الحسنة هي افعال الفضائل لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله حسناً كما في الخلقيات ك ٢ ب ٦ فتكون الافعال القبيحة هي الافعال المضادة لها . فاذاً الفعل الانساني يترتب على حسنه او قبحه كونه محموداً او مذموماً

والجواب بان يقال كما ان التمتع اعم من الخطئ كذلك الخطأ اعم من الذنب اذ انما يتصف فعلٌ بالذم او بالمدح من حيث تُلْقَى تبعته على فاعله اذ ليس المدح او الذم سوى استناد حسن الفعل او قبحه الى فاعله وانما تُلْقَى تبعته الفعل على الفاعل متى كان في قدرته بحيث يكون رب فعله وهذا حاصل لجميع الافعال الارادية لان الانسان انما هو رب فعله بالارادة كما يتضح مما مر في مب ١ ق ١ و ٢ فاذاً انما يترتب المدح او الذم على الحسن او القبح في الافعال الارادية لاتحاد القبح والخطأ والذنب فيها

اذاً اوجب على الاول بان الافعال الطبيعية ليست في قدرة الفاعل الطبيعي لكن الطبيعة محدودة الى واحد فلا يقع فيها ذنب وان وقع فيها خطأ وعلى الثاني بان العقل ليس شأنه في الصناعات كشأنه في الخلقيات فهو يتوجه في الصناعات الى غاية جزئية وهذا امرٌ حادثٌ بالعقل واما في الادبيات فيتوجه الى غاية كلية متعلقة بالحياة الانسانية بأسرها والغاية الجزئية تتوجه الى الغاية الكلية ولا كان الخطأ يحصل بعدم التوجه الى الغاية كما مر في ف ١ ا كان حصوله بغير فعل الصناعة على نحوين احدهما بعدم التوجه الى الغاية الجزئية المقصودة من الصانع وهذا الخطأ خاصٌ بالصناعة كما اذا قصد الصانع ان يعمل

عملاً حسناً فعمل عملاً قبيحاً أو ان يعمل عملاً قبيحاً فعمل عملاً حسناً والثاني بعدم  
التوجه الى الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الانسانية كما اذا قصد الصانع ان يعمل  
عملاً قبيحاً وعمله ليندفع به الغير وهذا الخطأ ليس خاصاً بالصانع من حيث هو  
صانع بل من حيث هو انسان . فالخطأ الاول يُدْمُ عليه الصانع من حيث هو صانع  
والخطأ الثاني يُدْمُ عليه الانسان من حيث هو انسان . واما في الادبيات التي  
يُعتبر فيها توجه العقل الى تلك الغاية الكلية المتعلقة بالحياة الانسانية فيُعتبر  
فيها الخطأ والقيح دائماً بحسب عدم توجه العقل الى تلك الغاية الكلية ولذلك  
كان الانسان يُدْمُ على هذا الخطأ من حيث هو انسان ومن حيث هو اديب  
ومن ثم قال الفيلسوف في المخططات ك ٦ ب ٥ « المخطي » في الصناعة بارادته  
افضل واما المخطي في الحكمة فاحط مقاماً وكذا يقال في سائر الفضائل الادبية  
التي تديرها الحكمة

وعلى الثالث بان الضعف الحاصل في الشرور الارادية خاضع لقدرة الانسان  
ولذلك لا يرفع الذنب ولا يخففه

### الفصل الثالث

في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقاق الثواب او العقاب

يُخْطِى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني لا يترتب على حسنه او  
قبحه استحقاق الثواب او العقاب لان الاستحقاق يعقل بالقياس الى الجزاء الذي يات  
بمحله في ما يتعلق بالغير . والافعال الانسانية الحسنة او القبيحة لاتتعلق كلها بالغير  
بل بعضها يتعلق بنفس الفاعل . فاذاً ليس كل فعل انساني حسن او قبيح يترتب  
عليه استحقاق الثواب او العقاب

٢ وايضاً ليس احد يستحق عقاباً او ثواباً من حيث يتصرف كما يشاء في ما هو  
ربه فاذا نقض الانسان مثلاً ما يملكه لا يُعاقب عليه كما لو نقض ما هو ملك غيره

والانسان رباً افعاله . فاذا ليس يستحق ثواباً او عقاباً من حيث يحسن او يسيء  
التصرف في فعله

٣ وايضاً من احسن الى نفسه لا يستحق لذلك ان يثاب من الغير وكذا يقال في  
من اساء الى نفسه . والفعل الحسن خير وكال لفاعله والفعل القبيح شر له . فاذا ليس  
يترتب على حسن فعل الانسان او قبحه استحقاقه الثواب او العقاب  
لكه . يعارض ذلك قوله في اش ١٠ : ٣ « قولوا للصديق لك الخير لانه يا كل  
من ثمة افعاله . ويل لتافق وعليه الشر فان جزاء يديه يؤدي اليه »

والجواب ان يقال ان الاستحقاق يعقل بالقياس الى الجزاء الذي يقتضيه العدل  
وانما يجازي انسان بالعدل من حيث يفعل ما يعود على غيره بنفع او ضرر ولا بد  
من اعتبار ان كل من عاش في اجتماع على نحو ما فهو جزء وعضو للاجتماع كله فاذا  
احسن احد اوساء الى فرد من افراد اجتماع عاد فعله هذا على الاجتماع كله كما  
ان ايذاء اليد يلزم منه ايذاء الانسان فاذا من يحسن او يسيء الى فرد آخر يحصل  
له بذلك استحقاق اثواب او العقاب من وجهين اي من حيث يستوجب الجزاء  
من ذلك الفرد الذي احسن او اساء اليه ومن حيث يستوجب من الاجتماع كله  
ومن يوجه احسانه او اساءته بالذات الى الاجتماع كله فيستوجب الجزاء اولاً  
وأصالة من الاجتماع كله وثانياً من كل جزء من اجزائه ومن احسن او اساء  
الى نفسه يستوجب ايضاً الجزاء من حيث ان فعله هذا يرجع ايضاً الى الاجتماع  
باعتبار كونه جزءاً له وان كان لا يستوجب من حيث تعلق فعله هذا بالفرد الذي  
هو نفسه الا ان يقال انه يستوجب الجزاء من نفسه على سبيل التشبيه باعتبار  
ان الانسان يجب ان يعدل في حق نفسه . ومن ذلك يضح ان اتعمل الحسن  
او القبيح يعتبر فيه وجه المدح او الذم باعتبار كونه في قدرة الارادة ووجه الصواب  
والخطأ باعتبار نسبته الى الغاية ووجه استحقاق الثواب والعقاب باعتبار الجزاء



العدل بالنسبة الى الغير

اذ اوجب على الاول بان افعال الانسان الحسنة او القبيحة وان لم يتعلق عليها  
احياناً نفع أو ضرر لتفرد آخر لكنه يتعلق عليها نفع أو ضرر لآخر وهو الاجتماع  
وعلى الثاني بان الانسان الذي هو رب فعله يستحق الثواب او العقاب على  
احسانه او اساءته انصرف في فعله من حيث هو مخصوص باخراي بالاجتماع  
الذي هو جزؤه كما يستحق ذلك ايضاً لو احسن او اساء في توزيع غير ذلك من  
اشيائه التي يجب ان يتفقها في خدمة الاجتماع  
وعلى الثالث بان احسان الانسان او اساءته الى نفسه بفعله يعود على الاجتماع  
كأمر في جرم الفصل

#### الفصل الرابع

في ان الفطن الانساني هل يقرب على حسنه او يبعده  
استحقاق الثواب او العقاب عند الله

يُنْطَلِقُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الفعل الانساني الحسن او القبيح  
لا يستحق فاعله عليه ثواباً او عقاباً بالنسبة الى الله لان استحقاق الثواب والعقاب  
يقيم نسبة الى المجازاة على ما يجلب للغير من نفع او ضرر كما مر في الفصل الانف  
والفعل الانساني الحسن او القبيح لا يلحق بالله نفعاً ولا ضرراً في ايوب ٣٥ : ٦  
« ان انت خطيت فماذا نؤثر فيه وان بررت فماذا تمنى عليه » . فاذا الفعل الانساني  
الحسن او القبيح لا يستحق عليه فاعله ثواباً او عقاباً عند الله  
٢ وايضاً ان الآلة لا تستحق ثواباً او عقاباً عند من يستعملها لان فعلها كله يسند  
الى مستعملها . والانسان في فعله آلة للقدرة الالهية التي هي اول محرك له وعليه  
قوله في اش ١٠ : ٥ « أفتفخر الفأس على من يقطع بها او يتكبر المنشار على من يحركه »  
حيث يصير بتشبيه الانسان الفاعل بالآلة . فالانسان اذن بفعله الحسن او

القبح لا يستحق ثواباً أو عقاباً عند الله

٣ وايضاً انما يترتب على الفعل الانساني استحقاق الثواب او العقاب باعتبار نسبه الى الغير. وليس لكل فعل انساني نسبة الى الله. فاذا ليس يترتب على جميع الافعال الانسانية الحسنة او القبيحة استحقاق اثواب او العقاب عند الله  
لكن يعارض ذلك قوله في ج ١٢: ١٤ «ان الله سيُخْصِرُ للدينونة كل عملٍ خيراً»  
كان او شراً» والمراد بالدينونة الجزاء الذي بالقياس اليه يُعْقَل استحقاق الثواب او العقاب. فاذا كل فعل انساني حسن او قبيح يترتب عليه استحقاق الثواب او العقاب عند الله

والجواب ان يقال انما يترتب على فعل انسان استحقاق الثواب او العقاب بحسب نسبه الى آخر باعتباريه او باعتبار الاجتماع الانساني كما تقدم في الفصل السابق وبكلا الاعتبارين يترتب على افعالنا الحسنة او القبيحة استحقاق الثواب او العقاب عند الله اما باعتباره تعالى فمن حيث هو غاية الانسان القصوى ومن الواجب توجهه جميع الافعال الى الغاية القصوى كما اسلفنا في مب ١٩ ف ١٠ فاذا من يفعل الشر الذي لا يمكن توجهه الى الله فليس يربى حرمة الله التي تستوجبها الغاية القصوى واما باعتبار الاجتماع الانساني بامر فلان كل من يقوم بتدبير اجتماع يتولى على الخصوص المنابة بالخير العام وعليه فهو الذي يجازي على ما يُفْعَل في الاجتماع من حسن او قبيح والله هو مدبر الكون كله بالعموم كما مر في ق ١ مب ١٠٣  
ف ٦ ومدبر المخلوقات الناطقة بالخصوص فينتج اذن ان الافعال الانسانية يترتب عليها استحقاق اثواب او العقاب بالقياس اليه تعالى والا لم يكن له عناية بالافعال الانسانية

اذ اُجِيب على الاول بان فعل الانسان لا يمكن ان يلحق بالله ذاته فعلاً او ضرراً لكن الانسان من جهة نفسه يسلب الله شيئاً او يؤدي له شيئاً برعايته او

مخالفته الترتيب الموضوع من الله

وعلى الثاني بان الانسان يتحرك من الله كآلة له بحيث لا يزال يحرك نفسه باختياره  
كما ينضج مما مر في مب ١٠ فـ فهو اذن يستحق بفعله ثواباً او عقاباً عند الله  
وعلى الثالث بان الانسان لا يتوجه الى الاجتماع السياسي باعتبار ذاته كلها  
واعتبار كل ما يخصه فلا يلزم ان يترتب على كل فعل من افعاله استحقاق الثواب  
او العقاب بالنسبة الى الاجتماع السياسي لكن الانسان بكيته وكل ما يقدر عليه  
وما يملكه متوجه الى الله ولهذا كان كل فعل انساني حسن او قبيح يترتب عليه  
استحقاق الثواب او العقاب عند الله باعتباره في نفسه

### المبحث الثاني والمشرون

في محل الانفعالات النفسانية — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في في الانفعالات النفسانية واولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما بالاجمال ففيها  
اربعة ابحاث الاول في محلها والثاني في تمايزها والثالث في نسبة بعضها الى بعض والرابع في  
حسنها وقبحها اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل يوجد انفعال في  
النفس — ٢ هل وجوده في الجزء الشوقي اولى منه في الجزء الادراكي — ٣ هل وجوده في  
الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي الذي هو الارادة

### الفصل الاول

هل يوجد انفعال في النفس

يُنطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في النفس انفعال لان الانفعال  
خاص بالمادة والنفس ليست مركبة من مادة وصورة كما سلف في ق ١ مب ٧٣  
فـ فاذاً ليس في النفس انفعال

٢ وايضاً ان الانفعال حركة كما في الطبيعيات لك٣م ١٩ وما يليه. والنفس لا تتحرك كما اثبتة فيلسوف في كتاب النفس م١٣٦ وما يليه. فاذاً ليس في النفس انفعال

٣ وايضاً ان الانفعال طريق الي الفساد لان كل انفعال مفروط يفقد الجوهر شيئاً كما في كتاب الجدال ب٦٢ والنفس غير فاسدة. فاذاً ليس فيها انفعال لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو٧:٥٠ حين كما في الجسد كانت اهواء الخطايا التي بالناموس تعمل في اعضائنا والخطايا توجد حقيقة في النفس. فاذاً الاهواء التي يقال لها اهواء الخطايا وهي الانفعالات توجد ايضاً في النفس

والجواب ان يقال ان الانفعال يطلق على ثلاثة معانٍ فيطلق أولاً بالعموم على مطلق القبول وان لم يقف من القابل شيء كاستضاءء الهواء وهذا أولى ان يقال له استكمال من ان يقال له انفعال ويطلق ثانياً بالخصوص على قبول شيء مع فقد آخر وهذا يحدث على نحوين احدهما ان يفقد الشيء ما لا يلائمه كما يقال لبرء جسد الحيوان انفعال لقبوله الصحة وفقده المرض والثاني بعكس ذلك كما يقال لاعتلال جسد الحيوان انفعال لقبوله المرض وفقده الصحة وهذا اخص انواع الانفعال اذاً انما يفعل شيء من حيث يجذب الى الفاعل ولا ينبغي ان ما يفارق ما يلائمه اشد انجذاباً الى الفاعل ويشبه ذلك قوله في كتاب الكون والفساد م١٨١ متى تكون الاشرف من الاخس فهناك كون مطلقاً وفساد من وجه وبالعكس ذلك متى تكون الاخس من الاشرف. وعلى هذه الانحاء الثلاثة يحدث الانفعال في النفس فباختبار القبول فقط يقال ان الشعور والتعلق بانفعال. واما الانفعال مرفق فقد فائما يحصل بالتغير الجسائي ولذلك لا يجوز انصاف النفس بالانفعال الحقيقي الا بالعرض اي من حيث يفعل المركب الا انه متى كان التغير الجسائي الى لا قبح كان أولى بحقيقة الانفعال منه متى كان الى الاحسن

وعلى هذا فالجزء اولى بحقيقة الانفعال من التفرع  
اذ اوجب على الاول بان الانفعال انما يكون خاصاً بالمادة متى كان مع  
فقد وتغير وحينئذ لا يحصل الا في المركبات من مادة وصورة واما الانفعال بمعنى  
القبول فقط فليس خاصاً بالمادة بل يجوز ان يحصل في كل موجود بالقوة والنفس  
وان لم تكن مركبة من مادة وصورة الا ان فيها شيئاً من الوجود بالقوة لتصف  
بحسبها بالقبول والانفعال كما يقال للتعلل انفعالاً على ما في كتاب النفس م ٣٢  
وعلى الثاني بان الانفعال والتحرك وان لم تصف بهما النفس بالذات الا انها  
تصف بهما بالعرض كما في كتاب النفس م ٣٦

وعلى الثالث بان ذلك الدليل انما يثبت على الاعمال الحاصل مع تغير الى الاتح  
وهذا النوع من الانفعال لا يجوز ان تصف به النفس الا بالعرض وانما تصف  
به بالذات المركب القابل للتصاد

### الفصل الثاني

في ان وجود الانفعال في الجزء الشوقي هل هو اولى من وجوده في الجزء الادراكي  
يُنظَرُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان وجود الانفعال في الجزء الادراكي من  
النفس اولى من وجوده في الجزء الشوقي لان ما كان الاول في جنس يظهر انه  
اعظم من درجات ذلك الجنس وعلة لما سواه كما في الالهيات م ٢٤ والانفعال  
يحصل في الجزء الادراكي قبل حصوله في الجزء الشوقي اذ ليس يتنفل الجزء  
الشوقي الا بعد انفعال الجزء الادراكي . فالانفعال اذن في الجزء الادراكي اولى  
منه في الجزء الشوقي

٢ وايضاً ما كان اعظم فاعلية فيظهر انه اقل انفعالاً اذ الفعل مقابل للانفعال  
والجزء الشوقي اعظم فاعلية من الجزء الادراكي . فيظهر اذن ان الجزء الادراكي  
اعظم انفعالاً

٣ وايضاً كما ان الشوق الحسي قوة في آلة جسمانية كذلك القوة المدركة الحسية ايضاً وانفعال النفس يحصل حقيقة بالتأثر الجسماني . فاذا ليس الانفعال في الجزء الشوقي الحسي اولى منه في الجزء الادراكي الحسي

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ٢ ان « حركات النفس التي يعبر عنها اليونان بلفظ باثي واصحابنا كيثشرون بالاضطرابات يسميها بعض عواطف وبعض انفعالات كما هو اصرح في اليونانية » ومن ذلك يتضح ان الانفعالات النفسانية هي نفس العواطف . ولا اشتباه في ان العواطف ترجع الى الجزء الشوقي لا الى الجزء الادراكي . فاذا وجود الانفعالات في الجزء الشوقي اولى منه في الجزء الادراكي

والجواب ان يقال ان اسم الانفعال يدل على التجذاب المنفل الى جهة تفاعل كما مر في الفصل السابق والنفس اشد تجذاباً الى الشيء الخارج بالقوة الشوقية منها بالقوة المدركة لان النفس تنوجه بالقوة الشوقية الى الاشياء الخارجة بحسب وجودها المعيني ومن ثم قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ ان الخير وانشر اللذين هما موضوعي القوة الشوقية حاصلان في الخارج . واما القوة المدركة فلا تنوجه الى الخارج بحسب وجوده المعيني لكنها تدركه بحسب وجوده الذهني الذي يحصل عندها او تقبله بحسب حالها ومن ثم قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره ان الصدق والكذب الراجعين الى الادراك ليسا في الخارج بل في الذهن وبذلك يتضح ان وجود حقيقة الافعال في الجزء الشوقي اولى من وجودها في الجزء الادراكي

اذ اُجيب على الاول بان الاستداد يحصل في ما يرجع الى الكمال بعكس حصوله في ما يرجع الى النقصان فهو يتغير في ما يرجع الى الكمال بحسب القرب الى البدر الاول الواحد وكلما كان شيء اقرب الى مكان اشد كان استداده

المضيّ يُعتبر بالقرب الى ما هو الغاية في الاضاعة وكما كان شيء اقرب اليه كان  
أضوأ . واما في ما يرجع الى التقصان فلا يُعتبر الاستعداد بحسب التقرب الى الاعلى  
بل بحسب البعد عن الكامل اذ بذلك تقوم حقيقة الغنى والتقصان ولذلك  
كلما ازداد بعد الشيء عن الاول قلَّ اشتداده وهذا نجد دائما ان التقصان  
يكون في اول الامر ينيراً ثم يكثر تدريجاً والاعمال من قبيل انتقصان اذا انما  
يفعل شيء بحسب كونه بالقوة وعلى هذا فالاشياء القريبة من التكامل الاول  
الذي هو الله يوجد فيها قليل من حقيقة القوة وانتقص ثم يزداد ذلك في مساوها  
وعلى هذا القياس ايضاً يوجد في القوة النفسانية الاولى وهي المدركة من حقيقة  
الانتقال اقل مما في سواها

وعلى الثاني بان القوة الشوقية انما يقال انها اعظم فاعلية لانها اعظم مبدئية  
للفعل الظاهر وهذا حاصل لما من حيث يحصل ما كونها اعظم اغتالاً اي من  
تعلقها بالشيء الخارج باعتبار وجوده العيني اذ انما تتوصل الى ادراكه الاشياء الخارجة  
بالتفعل الظاهر

وعلى الثالث بان آلة النفس تتأثر على نحوين من التأثير كما مر في ١٨٨  
ف ٣ احدهما التأثير الروحاني وهو ما به يحصل في الآلة معنى الشيء الخارجي  
وهذا يحدث بالذات في فعل القوة الحسية المدركة كما تتأثر العين من المرئي لا بان  
تلون بل بان يحصل فيها معنى اللون والثاني التأثير الطبيعي وهو ما به تتغير الآلة  
في حالتها الطبيعية كاتقاعها الى حال البرودة او الحرارة او نحو ذلك وهذا يحدث  
بالعرض في فعل القوة الحسية المدركة كما اذا اصاب العين كلال من التعديق او  
جهر من قوة المرئي واما في فعل الشوق الحسي فيحدث بالذات ولذلك يؤخذ في  
تعريف حركات الجزء الشوقي من جهة المادة ما يدل على تأثير طبيعي في الآلة  
كما يقال في تعريف الغضب انه قوران الدم حول القلب ومن ذلك يتضح ان

وجود حقيقة الانفعال في فعل القوة الحسية الشوقية اولى منه في فعل القوة الحسية المدركة وان كانت كلتاهما فعل آلة جسمانية

### الفصل الثالث

في ان وجود الانفعال في الشوق الحسي هل هو اولى منه في الشوق العقلي الذي يقال له ارادة

يُخْتَلَفُ الى الثالث بان يقال : ليس وجود الانفعال في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ مقالة ٤ ان « ابروثانوس تنه بوحى الهى اعلى لاتبلمه الالهيات فقط بل بانفعالها ايضا » والانفعال بالالهيات يتمتع حصوله بالشوق الحسي الذي موضوعه الخير المحسوس . فاذا حصول الانفعال في الشوق العقلي كحصوله في الشوق الحسي

٢ وايضا كلما كان الفاعل اقوى كان الانفعال اشد . وموضوع الشوق العقلي وهو الخير الكلي فاعل اقوى من موضوع الشوق الحسي وهو الخير الجزئي . فاذا حصول حقيقة الانفعال في الشوق العقلي اولى منه في الشوق الحسي

٣ وايضا ان النذة والمهبة يقال لهما انفعالان . وهما تحصلان في الشوق العقلي وليس في الشوق الحسي فقط والآن لم يوصف بهما الله والملائكة في الكتاب . فاذا ليس وجود الانفعالات في الشوق الحسي اولى منه في الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ في رسمه الانفعالات النفسانية « الانفعال حركة في القوة الشوقية الحسية حاصلة بتجمل خير او شر او هو حركة في النفس الغير الناطقة حاصلة بتوهم خير وشر »

والجواب ان يقال ان الانفعال يحصل حقيقة حيث يحصل التأثر الجسماني وهذا يحصل في افعال الشوق الحسي وليس يحصل فيها الروحاني منه فقط كما في الادراك الحسي بل الطبيعي ايضا كما مر في الفصلين السابقين واماني فعل الشوق العقلي



فليس يشترط له تأثر جسماني لان الشوق العقلي ليس قوة لآلة وبذلك يتضح  
ان حقيقة الانفعال اخص وجوذاً في فعل الشوق الحسي منها في فعل الشوق  
العقلي كما هو ظاهر ايضاً من تعريفني الدمشقي الموردين في المعارضة  
اذا اجيب على الاول بان المراد بالانفعال بالالهيات هناك التكلف بها  
والانفعال بها بالمحبة وهذا ايضاً يحصل بدون تأثر جسماني  
وعلى الثاني بان شدة الانفعال لا تتوقف على قوة الفاعل فقط بل على استعداد  
المفعول للانفعال ايضاً لان ما كان قوي الاستعداد للانفعال يتفعل كثيراً حتى  
من القواعل الضعيفة فاذاً وان كان موضوع الشوق العقلي اعظم فاعلية من موضوع  
الشوق الحسي الا ان الشوق الحسي اشد انفعالا  
وعلى الثالث بان المحبة واللذة ونحوها متى اتصف بها الله والملائكة والناس  
باعتبار الشوق العقلي كان المراد بها مجرد فعل الارادة مع مشابهة المفعول دون  
انفعال وعليه قول اوغسطينوس في مدينة الله ٩ ب ٥ «الملائكة القديسون  
يعاقبون بلا غضب ويساعدون دون رقة قلب ومع ذلك فان اسماء هذه الانفعالات  
ونحوها تستعمل في حقهم ايضاً في اصطلاح الكلام البشري لشبهه في الافعال  
لا تضيق في العواطف»

### المبحث الثالث والعشرون

#### في تمايز الانفعالات وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في تمايز الانفعالات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ا في ان  
الانفعالات التي في الشهوانية هل هي متمايزة للانفعالات التي في النفعية - ٢ في ان تضاد  
انفعالات النفعية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر - ٣ هل يوجد انفعال لاخذ له  
- ٤ هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متمايزة بالذوق غير متشادة

### ألفصل الأول

في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي متغايرة للانفعالات التي في الغضبية  
يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانفعالات التي في الغضبية والتي في  
الشهوانية ليست متغايرة فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٢ ب ٥ ان انفعالات  
النفس هي ما يترتب عليها اللذة والألم . واللذة والألم حاصلان في الشهوانية فاذا  
جميع الانفعالات حاصلة في الشهوانية . فاذا ليس فيها وسيطة الغضبية انفعالات  
متغايرة

٢ وايضاً قال ابرونيوس في شرح قول متى ١٣ يشبه ملكوت السموات خبيراً  
الخبز مانعه يجب ان نحصل في العقل على الحكمة وفي الغضبية على بغض الرذائل  
وفي الشهوانية على حب الفضائل « والبغض يوجد في الشهوانية كما توجد فيها  
الحبة التي هو ضدها كما في كتاب الجدول ٢ ب ٣ . فاذا في الشهوانية والغضبية  
انفعال واحد بينه

٣ وايضاً ان الانفعالات والافعال تتغاير بالنوع بحسب الموضوعات . وموضوع  
انفعالات الغضبية والشهوانية واحد بينه وهو الخير والشر . فاذا ليست انفعالات  
الغضبية والشهوانية متغايرة

لكن يمازى ذلك ان افعال القوى المتغايرة متغايرة بالنوع كالبصائر والسماع  
والغضبية والشهوانية فوثان ينقسم اليها الشوق الحسي كما سلف في ق ١ م ب ٨١  
ف ٢ . فاذا لما كانت الانفعالات هي حركات الشوق الحسي كما تقدم في البحث  
السابق ف ٢ كانت الانفعالات التي في الغضبية متغايرة بالنوع للانفعالات  
التي في الشهوانية

والجواب ان يقال ان انفعالات الغضبية والشهوانية متغايرة بالنوع لانه لما  
كان للقوى المختلفة موضوعات مختلفة كما اسلفنا في ق ١ م ب ٧٧ ف ٣ كان لابد

من تعلق انفعالات القوى المختلفة بموضوعات مختلفة فتكون انفعالات القوى المختلفة متغايرة نوعاً بالاولى لان تغاير نوع القوى يشترط له تغاير في الموضوع اعظم من التغاير الذي يشترط لتغاير نوع الانفعالات والانفعال لانه كما ان تغاير الجنس في الطبيعيات يتبع تغاير قوة المادة وتغاير النوع يتبع تغاير الصورة في مادة واحدة بعينها كذلك في افعال النفس الانفعال الراجعة الى قوى متغايرة ليست متغايرة بالنوع فقط بل بالجنس ايضاً والانفعال او الانفعالات المتجهة الى موضوعات خاصة متغايرة مندرجة تحت موضوع واحد عام لقوة واحدة متغايرة على انها انواع لذلك الجنس . فاذا لا بد لمعرفة اي الانفعالات في القضية وايها في الشهوانية من اعتبار موضوع كلنا هاتين القوتين وقد مر في ق ١ م ٨١ ف ٢ ان موضوع القوة الشهوانية هو مطلق الخير والشر المحسوس باعتبار ما فيه من اللذة او الألم الا انه لما كانت النفس لا بد ان تجد احياناً صعوبة او مضادة في اجتلاب شيء من هذا الخير واجتناب شيء من هذا الشر من حيث يتعسر ذلك بوجه من الوجوه على قدرة الحيوان كذا الخير والشر باعتبار كونه شاقاً او متمسراً بموضوع القضية . وعلى هذا فالانفعالات المتجهة الى مطلق الخير والشر خاصة بالشهوانية كاللذة والألم والمحبة والبغض واثباتها والانفعالات المتجهة الى الخير والشر باعتبار كونه شاقاً تعسر اجتلابه او اجتنابه خاصة بالقضية كالتهور والحين والرجاء ونظائرها

اذ اوجب على الاول بانه انما وفي الحيوانات القوة القضية لرفع الموانع التي تمنع الشهوانية عن الوصول الى موضوعها اما لصعوبة اجتلاب الخير ولصعوبة اجتنب الشر كما مر في ق ١ م ٨١ ف ٢ ولهذا كانت انفعالات القضية تنتهي الى انفعالات الشهوانية وبهذا الاعتبار ايضاً يترتب على افعال القضية اللذة والألم اللذان هما من انفعالات الشهوانية

وعلى الثاني باننا يروى نيموس اسند بنض الرذائل الى الغضبية لا باعتبار نفس البغض الذي هو خاص بالشهوانية بل باعتبار ما في ذلك من الممانعة الخاصة بالغضبية وعلى الثالث بان الخير من حيث هو لئيد يحرك الشهوانية لكن اذا كان يعسر اجتلابه كان متضمناً من هذه الجهة ما يمانع الشهوانية فكان ممن الضرورة وجود قوة أخرى تنجها الى ذلك وكذا يقال في الشر وهذه القوة هي الغضبية . ومن ذلك يتحصل ان افعالات الشهوانية والغضبية متغايرة بالنوع

### الفصل الثاني

في ان تضاد افعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر يُعْطَى الى الثاني بان يقال: يظهر ان تضاد افعالات الغضبية انما يحصل بحسب تضاد الخير والشر لان افعالات الغضبية مترجمة الى افعالات الشهوانية كما مر في الفصل السابق . و افعالات الشهوانية لا يحصل فيها تضاد الا بحسب تضاد الخير والشر كالجملة والبغض واللذة والالم . فكذا افعالات الغضبية ايضاً ٢ وايضاً ان الافعالات لتغاير بتغاير الموضوعات كما لتغاير الحركات بتغاير المنتهيات . وليس يحصل تضاد في الحركات الا بحسب تضاد المنتهيات . فاذا ليس يحصل تضاد في الافعالات الا بحسب تضاد الموضوعات . وموضوع الشوق هو الخير او الشر . فاذا ليس يمكن حصول تضاد في افعالات قوة شوقية الا بحسب تضاد الخير والشر

٣ وايضاً كل افعال نفساني فانه يُعْتَبَر بحسب الميل والنفور كما قال ابن سينا والميل يصدر عن اعتبار الخير والنفور عن اعتبار الشر لانه كما ان الخير ما يشتهيه كل شيء على ما في الخلقيات كالبشر كذلك الشر ما يهرب منه كل شيء . فاذا لا يمكن ان يحصل في الافعالات النفسانية تضاد الا باعتبار الخير والشر لكن يعارض ذلك ان الجبن والتهور ضدان . وهما ليسا متغايرين باعتبار الخير

والشر لان كلا منهما يُعتبر بالقياس الى بعض الشرير . فاذا ليس كل تضاد في  
 انفعالات القضية يحصل بحسب تضاد الخير والشر  
 والجواب ان يقال ان الانفعال حركة كما في الطبيعات كـ ٣ م ١٩ وما يليه  
 فيجب من ثمة اعتبار تضاد الانفعالات بحسب تضاد الحركات او التغيرات . والتضاد  
 يحصل في التغيرات والحركات على ضربين كما في الطبيعات كـ ٥ م ٤٧ وما يليه  
 احدهما بحسب الميل والتفوق بالنسبة الى متعته واحد بينه وهذا خاص  
 بالتغيرات اي الكون الذي هو تغير الى الوجود والفساد الذي هو تغير من الوجود  
 والثاني بحسب تضاد المتنبات وهذا خاص بالحركات كمضادة التبيض الذي  
 هو حركة من الاسود الى الابيض للتلون الذي هو حركة من الابيض الى  
 الاسود . فاذا كذلك يحصل التضاد في الانفعالات النفسانية على ضربين احدهما  
 بحسب تضاد الموضوعات اي الخير والشر والثاني بحسب الميل والتفوق بالنسبة  
 الى متعته واحد بينه ففي انفعالات الشهوانية يحصل الضرب الاول فقط اي  
 ما كان بحسب الموضوعات وفي انفعالات القضية يحصل كلا الضربين وتحقق  
 ذلك ان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير او الشر المحسوس كما تقدم في الفصل  
 الآنف والخير من حيث هو خير لا يجوز ان يكون متعته بل متعته اليه فقط  
 اذ ليس يهرب شيء عن الخير من حيث هو خير بل كل شيء يشتبه وكذا ليس  
 شيء يشتهي الشر من حيث هو شر بل كل شيء يهرب عنه ولذلك ليس للشر  
 حقيقة المتعته الذي اليه بل حقيقة المتعته الذي منه فقط فكذا اذن كل انفعال  
 في الشهوانية بالنسبة الى الخير فهو اليه كالحبة والشوق واللذة وكل انفعال بالنسبة  
 الى الشر فهو منه كالبغض والكراهية والام فاذا لا يجوز ان يكون في انفعالات  
 الشهوانية تضاد بحسب الميل والتفوق بالنسبة الى موضوع واحد بينه واما  
 موضوع القضية فهو الخير او الشر المحسوس لا مطلقا بل باعتبار كونه متسرا او

شاقاً على ما مر في الفصل السابق - والخير الشاق او المتعسر يتضمن حقيقة ما اليه من حيث هو خير وهو بهذا الاعتبار يرجع الى افعال الرجاء وحقيقة ما منه من حيث هو شاق ومتعسر وهو بهذا الاعتبار يرجع الى افعال اليأس وكذلك الشر الشاق يتضمن حقيقة ما منه من حيث هو شر وهو بهذا الاعتبار يرجع الى افعال الخوف ويتضمن ايضاً حقيقة ما اليه باعتبار كونه امرأ شاقاً يُجَنَّب به الشر وبهذا الاعتبار يتوجه اليه التهور - فاذاً يحصل في افعالات الغضبية تضادٌ بحسب تضاد الخير والشر كالتضاد بين الرجاء والخوف وبحسب الميل والنفور بالنسبة الى متعته واحديه بعينه كالتضاد بين التهور والجبن .

وبذلك يفتح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الثالث

هل يوجد افعالٌ تنسافي لاعد له .

يُخْفَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان لكل افعالٍ تنسافي ضدّاً اذ لا يبعدو الانفعال التنسافي ان يكون في الغضبية او في الشهوانية كما مر في الفصل السابق وفي كل فريقٍ من هذه الانفعالات تضادٌ بغير ما - فاذاً لكل افعالٍ تنسافي ضدٌّ ٢ وايضاً كل افعالٍ تنسافي فوضوعه الخير والشر اللذان هما موضوعان كليان للجزء الشوقي - والانفعال الذي موضوعه الخير يقابله الانفعال الذي موضوعه الشر - فاذاً لكل افعالٍ ضدٌّ

٣ وايضاً كل افعالٍ تنسافي فهو حاصلٌ بحسب الميل او النفور كما مر في الفصل السابق - وكل ميلٍ يضاة نفور وبالعكس - فاذاً لكل افعالٍ تنسافي ضدٌّ لكن يعارض ذلك ان الغضب افعالٍ تنسافي - ولم يُجْعَلْ له افعالٌ مضادٌ - فاذاً ليس لكل افعالٍ ضدٌّ

والجواب ان يقال قد انفرد افعال الغضب بانه لا يمكن ان يكون له ضدٌّ

لا بحسب الميل والنفور ولا بحسب تضاد الخير والشر اذا انما ينشأ الغضب عن الشر المتعسر الواقع وهو متى وقع فاما ان ينوله الشرقي فلا يخرج عن حدود الألم الذي هو انفعال الشهوانية او يحرك الى مداخلته وهذا هو الغضب وهو ليس يقدر على الحرب منه اذا انما يجعل الشر حاضراً او مانعاً وهكذا يظهر ان حركة الغضب لا يضادها انفعال بحسب تضاد الميل والنفور . وكذا ايضاً لا يضادها انفعال بحسب تضاد الخير والشر لان الشر الواقع يقابله الخير الحاصل الذي لا يتضمن حقيقة الشاق والتعسر وليس يبق بعد حصول الخير حركة سوى سكن الشوق فيه وهذا هو اللذة التي هي انفعال الشهوانية وعلى هذا لا يمكن ان يكون هناك حركة نفسانية مضادة لحركة الغضب لكن يقابلها انقطاع الحركة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ٢ ب ٣ ان « الذمة تقابل الغضب » وهي لا تقابلها على

سبيل المضادة بل على سبيل السلب او العدم  
وبذلك يتضح الجواب على الاعترافات

#### الفصل الرابع

هل يوجد في قوة واحدة افعال متغايرة بالنوع غير متفاداة

يُحْتَمَلُ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يوجد في قوة افعال متغايرة بالنوع غير متفاداة فان الافعال النفسانية تتغاير بموضوعاتها وموضوعات الافعال النفسانية هي الخير والشر اللذان باعتبار اختلافهما تحصل المضادة في الافعال . فاذا ليس في قوة واحدة افعال غير متفاداة متغايرة بالنوع ٢ وايضاً ان التباين بالنوع تباين بالصورة . وكل تباين بالصورة فهو يحصل بحسب نوع المضادة كما في الالبيات ١ ك ٢٤ م ٢ . فاذا الافعال الغير المتفاداة التي في قوة واحدة ليست متغايرة بالنوع

٣ وايضاً كما كان كل انفعال نفسي قائماً بالميل الى الخير او بالنفور عن الشر وجب

في ما يظهر ان يكون كل تغاير في الانفعالات النفسانية اما بتغاير الخير والشر او بتغاير الميل والنفور او بتفاوت هذين والنوعان الاولان من التغاير يوجبان المضادة في الانفعالات النفسانية كما مر في ف ٢ والنوع الثالث لا يوجب تغاير النوع والا لكان للانفعالات النفسانية انواع غير متناهية : فاذا امتنع ان تكون انفعالات قوة نفسانية واحدة متغايرة بالنوع وغير متضادة لكن يعارض ذلك ان الهبة والمدة متغايرتان بالنوع وهما من انفعالات الشهوانية وليستام ذلك متضادتين بل يخرى احدهما علة للآخرى . فاذا يوجد في قوة واحدة انفعالات متغايرة بالنوع وغير متضادة والجواب ان يقال ان الانفعالات تغاير بتغاير القواعل التي هي موضوعات الانفعالات النفسانية . وتغاير القواعل يجوز اعتباره على نحوين احدهما في نوع القواعل او طبيعتها كتنفير النار والماء والثاني في القوة الفاعلة . وتغاير الفاعل او المحرك في قوة التحريك يجوز ان يعتبر في الانفعالات النفسانية بحسب الشبه بالقواعل الطبيعية فان كل محرك يجذب اليه المنفعل او يدفعه عنه على نحو ما يجذبه اياه اليه بفعل فيه ثلاثة امور فهو اولاً يفيد ميلاً اليه او استعداداً لليل اليه كما ان الجسم الخفيف المتصمد يفيد الجسم المتولد خفة يحصل له بهاميل او استعداداً للتصمد وثانياً اذا كان الجسم المتولد خارجاً عن حيزه يفيد التحرك الى حيزه وثالثاً يفيد السكون متى وصل الى حيزه اذ بنفس الآلة التي بها يتحرك شيء الى الحيز يسكن فيه . وهذا الحكم جارٍ اضافي علة الدفع . وللتغاير في حركات الجزء الشوقى ما يشبه القوة المجاذبة والشر ما يشبه القوة الدافعة فالخير اذن اولاً يحدث في القوة الشوقية ميلاً او استعداداً او نسبة طبيعية الى الخير وهذا يرجع الى افعال الهبة التي مجاذبها على سبيل المضادة البغض من جهة الشر وثانياً اذا كان الخير لماً يحصل يفيد الحركة الى ادراك الخير المحبوب وهذا يرجع الى افعال الشوق او الشهوة ويقابله



من جهة الشر الحرب والكرهية وثالثاً اذا كان الخير قد حصل فيبد سكون الشوق في الخير الحاصل وهذا يرجع الى اللذة التي يقابلها الا لم من جهة الشر. اما الانفعالات النفسية فلا بد فيها من سابقة استعداد او ميل الى طلب الخير او الهرب من الشر بالشهوانية التي تنبه اليه الى مطلق الخير او الشر. واعتبار الخير الغير الحاصل بعد يحصل الرجاء والياس واعتبار الشر الغير الواقع بعد يحصل الجبن والتهور. واما باعتبار الخير الحاصل فليس في النفسية انفعال لحالوه حيثئذ عن حقيقة الشاق كما مر في الفصل السابق. واما انشر الواقع فيلحقه انفعال الغضب ومن ذلك كله بضعان في الشهوانية ثلاثة اضرب من الانفعال اي المحبة والبغض والشوق والكرهية واللذة والألم وان في النفسية ثلاثة اضرب اي الرجاء والياس والجبن والتهور والغضب الذي لا يقابله انفعال. فاذا جيع الانفعالات المتعارية بالنوع احد عشرة في الشهوانية وخمسة في النفسية ويندرج تحتها جميع الانفعالات النفسية

وبذلك بضع الجواب على الاعتراضات

### المبحث الرابع والعشرون

في حسن الانفعالات النفسية وقبحها - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الانفعالات النفسية وقبحها والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الانفعالات النفسية هل يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح الادبي - ٢ هل كل اتصال نفسي فيبيع بالقبح الادبي - ٣ هل كل انفعال يز بد او يقتل حسن الفعل او قبحه - ٤ هل بعض الانفعالات حسن او قبيح بنوعه

### الفصل الأول

في ان الانفعالات النفسانية هل يجوز اتصافها بالحسن او بالقبح الادبي يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يتصف انفعال نفسي بالحسن او بالقبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي خاص بالانسان اذ انما يقال حقيقة آداب انسانية كما قال امبروسيوس في تفسير لوقا . والانفعالات ليست خاصة بالناس بل مشتركة بينهم وبين سائر الحيوانات ايضاً . فاذا ليس يتصف انفعال نفسي بالحسن او بالقبح الادبي .

٢ وايضاً ان صلاح الانسان وطلاحه يُعتبر بحسب موافقته العقل او مخالفته له كما قال ديزنيوس في الاسماء الالهية ب ٤٢١٢ . والانفعالات النفسانية ليست في العقل بل في الشوق الحسي كما مر في مب ٢٢٢ ف ٣ . فلا يُعتبر اذن بحسبها صلاح الانسان او طلاله الذي هو الحسن او القبح الادبي

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٥ « ليس يتعلق مدحنا وذمنا بالانفعالات » وانما يتعلق مدحنا وذمنا بالافعال الادبية الحسنة والقبيحة .

فالانفعالات اذن لا تتصف بالحسن او القبح الادبي لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ و ٩ في كلامه على الانفعالات النفسانية « ان كانت المحبة صالحة فهذه الانفعالات حسنة او كانت طالحة فهي قبيحة »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الانفعالات النفسانية على نحوين اي في انفسها وباعتبار خصوصها الامر العقل والارادة فاذا اعتبرت في انفسها من حيث هي حركات للشوق البهيمي فهي لا تتصف بالحسن او القبح الادبي لتوقفه على العقل كما مر في مب ١٩ ف ٣ واذا اعتبرت من حيث هي خاضعة لامر العقل والارادة فهي تتصف بذلك لان الشوق الحسي اقرب الى العقل والارادة من الاعضاء

الظاهرة التي تنصف حركاتها واقعالها بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية  
 فهي اذن اولى بان تنصف بالحسن او القبح الادبي من حيث هي ارادية والوجه  
 في اتصافها بكونها ارادية اما تعلق امر الارادة بها او عدم منعها لها  
 اذا اجيب على الاول بان هذه الانفعالات باعتبارها في انفسها مشتركة بين  
 الناس وسائر الحيوانات واما باعتبار تعلق امر العقل بها فهي خاصة بالناس  
 وعلى الثاني بان القوى الشوقية السافلة ايضاً يقال لها عقلية من حيث تشترك  
 في العقل على نحو ما كفي في الخلقيات كـ ١٣  
 وعلى الثالث بان مراد الفيلسوف ان الانفعالات لا يتعلق بها مدحنا او ذمنا  
 باعتبارها بوجه الاطلاق ولكنه لا يمنع كونها تضرر بمدوحة او مذمومة باعتبار  
 تعلق حكم العقل بها ومن ثم قال بعد ذلك «اذ ليس يمدح او يذم من يجبن او  
 يقضب مطلقاً بل من يجبن او يقضب باعتبار ما» اي باعتبار موافقة العقل او  
 مخالفته

### الفصل الثاني

هل كل انفعال نفساني قبيح بالقياس الادبي

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع الانفعالات النفسانية قبيحة بالقياس  
 الادبي فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ٩ بـ ٤ وكـ ١٨ بـ ٨ «بعضاً يسمون  
 الانفعالات النفسانية امراضاً او اضطرابات نفسانية» وكل مرض او اضطراب  
 نفسي فهو قبيح بالقياس الادبي فاذا كل انفعال نفسي قبيح بالقياس الادبي  
 ٢ وايضاً قال الدمشقي في الدين المستقيم كـ ٢٢ بـ ٢٢ «الفعل حركة موافقة  
 الطبيعة والانفعال حركة مخالفة لها وما كان من حركات النفس مخالفاً للطبيعة فهو  
 خطيئة وقبيح بالقياس الادبي ولذلك قال ايضاً في موضع آخر ان الشيطان  
 انقلب عما يوافق الطبيعة الى ما يخالفها» فاذا الانفعالات النفسانية قبيحة

بالتبع الادبي

٣ وايضاً كل ما يؤدي الى الخطيئة فهو قبيح. والانفعالات النفسانية تؤدي الى الخطيئة ومن ثم قيل لها في رو٧ «اهواء الخطايا». فيظهر اذن انها قبيحة

بالتبع الادبي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ٩ «الحبة المستقيمة تستقيم بها جميع عواطف النفس فان ذوبها يرهون الخطأ ويرغبون في الثبات ويتالمون من الخطايا ويلتذون بالاعمال الصالحة»

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد اختلف فيها الرواقيون والمشاؤون فقال الرواقيون بقبج جميع الانفعالات وقال المشاؤون بحسن الانفعالات المعتدلة وهذا الخلاف وان ظهر في اللفظ عظيماً الا ان من نظر الى مقاصده الفريقين وجده لاشيئاً او سيراً فان الرواقين لم يكونوا يميزون بين الحس والعقل فلم يكونوا يميزون ايضاً بين الشوق العقلي والحسي فلم يكونوا من ثم يميزون بين الانفعالات النفسانية وحركات الارادة من حيث ان محل الانفعالات النفسانية هو الشوق الحسي ومحل حركات الارادة البسيطة هو الشوق العقلي بل كانوا يسمون كل حركة نطقية في الجزء الشوقي ارادة ويطلقون الانفعالات على الحركات الخارجة عن حدود العقل ولما كان توليوس مشابهاً لهم في ذلك سمي جميع الانفعالات امراضاً نفسانية واثبت من ذلك ان الذين هم مرضى ليسوا اصحاء والذين ليسوا اصحاء بله ولذلك نسي البله محبليين اي فاسدي العقل واما المشاؤون فيطلقون الانفعالات على جميع حركات الشوق الحسي ولذلك يعتبرونها حسنة متى كانت معتدلة بالعقل وقبيحة متى خرجت عن اعتدال العقل ومن ذلك يظهر ان توليوس اخطأ في ابطاله قول المشائين الذين كانوا يشبثون التوسط في الانفعالات بقوله انه يجب اجتناب كل شئ متوسطاً بحجة انه كما ان الجسم السقيم يسقم متوسطاً ليس

صحيحاً كذلك النفس ذات الامراض او الانفعالات المتوسطة ليست صحيحة  
لان الانفعالات لا يقال لها امراض او اضطرابات نفسانية الا متى خرجت عن  
اعتدال العقل

وبذلك ينفع الجواب على الاعتراض الاول  
وعلى الثاني بان كل انفعال نفسي تزداد فيه او تنقص حركة القلب الطبيعية  
من حيث انها تشتد او تضعف بحسب انقباض القلب او انبساطه وهذا الاعتبار  
تضمن حقيقة الانفعال الا انه ليس يجب ان يخرج الانفعال دائماً عن ترتيب  
العقل الطبيعي

وعلى الثالث بان الانفعالات النفسانية متى خرجت عن ترتيب العقل أدت  
الى الخطيئة واما متى كانت بحسب ترتيب العقل فتخرج الى الفضيلة

### الفصل الثالث

في ان الاتعمال هل يزيد او يقلل حسن الفعل او قبحه

يُنْفَعُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان كل انفعال يقلل دائماً من حسن الفعل  
الادبي لان كل ما يمنع حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي يقلل  
بالتالي حسن الفعل الادبي. وكل انفعال فهو يمنع حكم العقل فقد قال سلوستيوس  
في الكتاب الموضوع ضد كاتيلينا «يحذر بجميع الناس الذين ينظرون في الامور  
المشكوك فيها ان يكونوا متزهين عن البغض والغضب والصداقة والرحمة» فاذا  
كل انفعال يقلل من حسن الفعل الادبي

٢ وايضاً كلما كان فعل الانسان اشبه بفعل الله كان افضل ومن ثم قال الرسول  
في انفس ١:٥ «كونوا مقتدين بالله كابناء احياء» والله والملائكة القديسون  
يعاقبون بلا غضب ويساعدون بلا رقة قلب كما قال اوغسطينوس في مدينة الله  
١٩ ب ٥ فاذا فعل مثل هذه الافعال بدون انفعال نفسي افضل من فعلها مع

٣ وايضاً كما ان القبح الادبي يُعتبر بالقياس الى العقل كذلك الحسن الادبي ايضاً. والنتج الادبي يقل بالانفعال لان من يخطأ عن افعال اقل ذنباً ممن يخطأ عن خير. فاذاً من يفعل فعلاً حسناً مع افعال فهو اقل فضلاً ممن يفعل دون افعال

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان «افعال الرحمة يخدم العقل متى قصد معها رعاية العدل سواء اريد بها اسعاف محتاج او انخوف عن نائب». وما يخدم العقل لا يقل به الحسن الادبي. فلا نفعل النفساني اذن لا يقلل من الحسن الادبي

والجواب ان يقال ان الرواقيين كما كانوا يحملون كل افعال نفساني قبيحاً كانوا يثبتون بالتالي ان كل افعال نفساني يقلل من حسن الفعل لان كل خير متى اخطأ بالشر تلاشى بالكلية او قل وهذا صحيح اذالم يكن مرادنا بالانفعالات انفسانية الا حركات الشوق الحسي الخارجة عن حد الاعتدال باعتبار كونها اضطرابات وامراضاً واما اذا اردنا بالانفعالات جميع حركات الشوق الحسي بالاطلاق فكمال صلاح الانسان يقتضي ان تكون الانفعالات ايضاً معتدلة بانقل لانه لما كان صلاح الانسان قائماً بالعقل قيام الشيء بأصله فكما كان ما يثبت اليه هذا الصلاح من الامور الملائمة الانسان اكثر كان هو اكل. فاذاً ليس يشبهه احد في ان جريان افعال الاعضاء الظاهرة على قانون العقل يرجع الى كمال الصلاح الادبي ولذلك لما كان يجوز انقياد الشوق الحسي للعقل كما مر في مب ١٧ ف ٧ كان كمال الصلاح الادبي او الانساني يقتضي ان تكون الانفعالات انفسانية ايضاً جارية على ترتيب العقل. فاذاً كما ان ارادة الانسان الصلاح وفعله اياه في الخارج أفضل كذلك يقتضي كمال الصلاح الادبي ايضاً ان لا يتحرك الانسان الى الصلاح بالارادة فقط بل بالشوق الحسي ايضاً كقوله في مر ٨٣

٣: « قلبي وجسمي ابتجعا بالاله الحي » حيث اطلق القلب على الشوق العقلي

والجسم على الشوق الحسي

اذا اجيب على الاول بان الانفعالات النفسانية يجوز ان تكون على نحوين بالنسبة الى حكم العقل فقد تكون سابقة عليه وهذه نقل حسن العقل لما انها تنشي على حكم العقل الذي يتوقف عليه حسن الفعل الادبي فان الاحسان الى الغير بحكم العقل افضل منه بافعال الرحمة فقط . وقد تكون لاحقة له وهذا على نحوين احدهما بطريق الفيض والزيادة وذلك متى تحرك جزء النفس الاعلى بحركة شديدة فتبع الجزء الادنى ايضاً حركته هذه والانفعال اللائق على هذا النوعي الشوق الحسي يدل على اشتداد الارادة وازدياد الحسن الادبي والثاني بطريق الاثار وذلك متى آثار الانسان بحكم العقل ان يفعل بافعال ما ليكون اسرع في فعله بمساعدة الشوق الحسي والانفعال النفساني على هذا النحو يزيد في حسن الفعل

وعلى الثاني بان ليس لله والملائكة شوق حسي ولا اعضاء جسمية ولتلك لا يُعتبر فيهم حسن الفعل بحسب حكم الانفعالات او الانفعال الجسمية كما يُعتبر فينا

وعلى الثالث بان الانفعال المتجه الى الترمي كان سابقاً حكم العقل يخفف الذنب ومتى كان لاحقاً له ينحو من النحوين المتقدمين يزيده او يدل على زيادته

### الفصل الرابع

هل بعض الانفعالات حسن او قبيح

يُنحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس شيء من الانفعالات النفسانية حسناً او قبيحاً بنوعه بالحسن او القبح الادبي لان الحسن والقبح الادبي يُعتبر بحسب العقل . وعمل الانفعالات هو الشوق الحسي فاذاً ما يُعتبر بحسب العقل

انما يحصل لما بالعرض وليس شيء مما بالعرض يرجع الى نوع الشيء . فيظهر اذن ان ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

٢ وايضاً ان الانعال والانفعالات تستفيد الحقيقة النوعية من الموضوع فلولا كان شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه لكانت الانفعالات التي موضوعها حسنٌ حسنة كالحبة والشوق واللذة والانفعالات التي موضوعها قبيحٌ قبيحة بنوعها كالغضب والجبن والالم . وهذا بين البطلان . فاذاً ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

٣ وايضاً ليس نوع من انواع الانفعال الا وهو موجود في بعض الحيوانات الججم والحسن الادبي لا يوجد الا في الانسان . فاذاً ليس شيء من الانفعالات حسناً او قبيحاً بنوعه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٠ ب هـ « الرحمة ترجع الى الفضيلة » وقول الفيلسوف ايضاً في الخلقيات ك ٢ ب ٧ « الحياء انفعال محمود » فاذاً بعض الانفعالات حسنٌ او قبيح بنوعه

والجواب ان يقال يظهر ان الكلام على الانفعالات يجب ان يكون كالكلالام على الانعال على ما مر في مب ١٨ ف ٦ و ٧ ومب ٢٠ ف ٣ اي ان نوع الفعل او الانفعال يجوز اعتباره على نحوين اولاً باعتبار في جنس الطبيعة وبهذا الاعتبار لا يتعلق الحسن او القبح الادبي بنوع الفعل او الانفعال والثاني باعتباره في جنس الادب اي من حيث يشتركان في شيء من الارادي وحكم العقل وبهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق الحسن والقبح الادبي بنوع الانفعال من حيث يعتبر موضوع الانفعال شيئاً موافقاً في نفسه العقل او مخالفاً له كما يظهر في الحياء الذي هو مخوف امره قبيح وفي الحسد الذي هو اغنامٌ بنعمة الغير اذ بهذا الاعتبار يتعلقان بنوع الفعل الظاهر



إذاً اجب على الاول بان تلك الحجة تنحى على الانفعالات باعتبارها في نوع الطبيعة اي من حيث يُعتبر الشوق الحسي في نفسه واما من حيث يتقاد للعقل والحسن والتعج العقلي ليس يحصل عن انفعالاته بالعرض بل بالذات وعلى الثاني بان الانفعالات التي تميل الى الخير الحقيقي حسنة وكذا التي تنفر عن الشر الحقيقي واما الانفعالات التي بعكس ذلك تنفر عن الخير وتميل الى الشر فسيئة

وعلى الثالث بان الشوق الحسي لا يتقاد للعقل في الحيوانات الجمجمة ولكنه من حيث يتقاد لقوة حاكمة طبيعية خاضعة للعقل الاعلى الذي هو العقل الالهي كان في هذه الحيوانات ما يشبه الحسن الادي من جهة الانفعالات النفسانية

### المبحث الخامس والعشرون

في نسبة الانفعالات بعضها الى بعض - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في نسبة الانفعالات بعضها الى بعض والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١- في نسبة انفعالات النفية الى انفعالات الشهوانية - ٢- في نسبة انفعالات الشهوانية بعضها الى بعض - ٣- في نسبة انفعالات النفية بعضها الى بعض - ٤- في الاصول الاربعة للانفعالات

#### الفصل الاول

في ان الانفعالات النفية هل هي متقدمة على انفعالات الشهوانية او بالعكس يُخفى الى الاول بان يقال : يظهر ان انفعالات النفية متقدمة على انفعالات الشهوانية فان ترتيب الانفعالات تابع لترتيب الموضوعات . وموضوع النفية هو الخير الشاق الذي يظهر انه اعلى من الخيرات الأخر . فيظهر ان انفعالات

### الفضية متقدمة على انفعالات الشهوانية

٢ وايضاً ان المحرك متقدم على المحرك. ونسبة الفضية الى الشهوانية نسبة المحرك الى المحرك اذ انما أوتيتها الحيوانات لرفع الموانع التي تمتنع بها الشهوانية عن التمتع بموضوعها كما مر في مب ٢٣ ف ١ ومزيل المانع يتضمن حقيقة المحرك كما في الطيبات ك ٨ م ٣٢. فاذا انفعالات الفضية متقدمة على انفعالات الشهوانية ٣ وايضاً ان اللذة والالم من انفعالات الشهوانية وهما يعقبان انفعالات الفضية فقد قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٤ ب ٥ « القصاص يسكن سورة النضب يجعله اللذة بدلاً من الألم ». فاذا انفعالات الشهوانية متأخرة عن انفعالات الفضية

### الفضية

لكن يعارض ذلك ان انفعالات الشهوانية تتعلق بالخير المطلق وانفعالات الفضية تتعلق بالخير المقيد اي بالخير الشاق. ولكون الخير المطلق متقدماً على الخير المقيد يظهر ان انفعالات الشهوانية متقدمة على انفعالات الفضية والجواب ان يقال ان انفعالات الشهوانية تناول أكثر مما تتناوله انفعالات الفضية فان في انفعالات الشهوانية شيئاً يرجع الى الحركة كالشوق وشيئاً يرجع الى السكون كاللذة والالم وليس في انفعالات الفضية ما يرجع الى السكون بل ما يرجع الى الحركة فقط وتحقيق ذلك ان ما يسكن عنده لا يتضمن حقيقة التعسر او الشاق الذي هو موضوع الفضية والسكون لكونه غاية الحركة فهو متقدم في القصد ولكنه متأخر في الدرك فاذا اعتبرت انفعالات الفضية بالقياس الى انفعالات الشهوانية المفيدة سكوناً في الخير فظاهر ان انفعالات الفضية متقدمة في الدرك على انفعالات الشهوانية هذه كما يتقدم الرجاء على اللذة ولذلك تحصل عنه كقول الرسول في ر ١٤ : ١٢ « فرحين من الرجاء » واما انفعال الشهوانية المفيد سكوناً في الشر وهو الالم فهو متوسط بين اشغالين من انفعالات الفضية

فانه يتبع الخوف لانه متى وقع الشر المرهوب حصل الالم ويسبق حركة الغضب  
لانه حصل الالم السابق انساناً على الانتقام يرجع الى حركة الغضب ولكون  
المجازاة على الشر تعتبر خيراً فتنى ادراك الغضب ذلك حصل له المدة وهكذا  
يتضح ان كل افعال من افعالات القضية يتبع الى ما يرجع الى السكون  
من افعالات الشهوانية اي الى اللذة او الألم. واما اذا اعتبرت افعالات  
القضية بالقياس الى افعالات الشهوانية المفيدة حركة فوضع ان افعالات  
الشهوانية متقدمة عليها لانها تزيد شيئاً على افعالات الشهوانية كما ان موضوع  
القضية ايضاً يزيد على موضوع الشهوانية المشعة او الصعوبة فان الرجاء يزيد على  
الشوق جهد النفس ونحوها الى ادراك الخير الشاق والخوف يزيد على الكراهة  
او المقت انكساراً في النفس بسبب صعوبة الشر. فاذا افعالات القضية متوسطة  
بين ما يفيد من افعالات الشهوانية حركة الى الخير او الشر وما يبعد منها سكوتاً  
في الخير او الشر وهكذا يتضح ان افعالات الشهوانية منها مبدأ افعالات القضية  
واليها مصيرها

إذا اوجب على الاول بان تلك الحجة انما نتجها نركان من حقيقة موضوع  
الشهوانية ان يكون شيئاً مقابلاً للشاق كما ان من حقيقة موضوع القضية ان يكون  
شاقاً الا انه لما كان موضوع الشهوانية هو مطلق الخير كان متقدماً بالطبع على  
موضوع القضية نقذم العام على الخاص

وعلى الثالث بان مزيل المانع ليس محكماً بالثبات بل بالعرض وكلامنا الآن  
على نسبة الانفعالات بالثبات وايضاً فالتقصية تزيل ما يمنع سكون الشهوانية في  
موضوعها وهذا ليس يلزم عنه سوى ان افعالات القضية سابقة على افعالات  
الشهوانية الراجعة الى السكون والتي عليها يتجه الاعتراض الثالث ايضاً

### الفصل الثاني

في ان المحبة هل هي اول انفعالات الشهوانية

يُخْفَلَى الى الثاني بأن يقال : يظهر ان المحبة ليست اول انفعالات الشهوانية فان اسم القوة الشهوانية موضوع من الشهوة التي هي والشوق انفعال واحد بينهما . وانما يسمى شيئا مما هو سابق عليه كما في كتاب النفس ٢ م ٤٩٠ فالشهوة اذن سابقة على المحبة

٢ وايضا ان المحبة تفيد نوعا من الاتصال فقد عرفنا ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ مقابلة قوة جامعة ومؤلفة . والشهوة او الشوق حركة الى الاتصال بالشيء او المتشوق اليه . فالشهوة اذن متقدمة على المحبة

٣ وايضا ان العلة متقدمة على المعلول . وقد تكون الذلة علة للمحبة فان بعضا يميزون لاجل الذلة كما في الخلقيات كـ ٨ ب ٣٠٣ . فالذلة اذن متقدمة على المحبة . فاذن ليست المحبة اول انفعالات الشهوانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله كـ ١٤ ب ٧ و ٩ « المحبة منشأ جميع الانفعالات فالحبة المشتاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وتمتع به فهي الذلة » فالحبة اذن اول انفعالات الشهوانية

والجواب ان يقال ان موضوع الشهوانية هو الخير والشر والخير متقدم طبعاً على الشر لكون الشر هو عدم الخير فاذا جميع الانفعالات التي موضوعها الخير متقدمة طبعاً على الانفعالات التي موضوعها الشر اي كل منها متقدم على الانفعال الذي يقابله لان طلب الخير هو الذي يدعو الى الحرب عن الشر المقابل له . والخير يتضمن حقيقة الغاية التي هي اول في القصد وآخر في البرك فاذا يجوز ان يعتبر ترتيب انفعالات الشهوانية بحسب القصد او بحسب الدرك اما بحسب الدرك فالاول ما يحصل اولاً في ما يتوجه الى الغاية ولا يخفى ان كل ما يتوجه الى الغاية يحصل

فيه أولاً الاستعداد او المعادلة للغاية اذ ليس يتوجه شيء الى غاية غير معادلة له ثم  
يقترن الى الغاية ثم يسكن فيها بعد ادراكها فاستعداد الشوق او معادلته للخير هو  
الحبة التي انما هي الارتياح الى الخير والحركة الى الخير هي الشوق او الشهوة والسكون  
في الخير هو اللذة وعلى هذا الترتيب فلحبة متقدمة على الشوق والشوق متقدم  
على اللذة واما بحسب ترتيب القصد فالامر بالمعكس لان اللذة المقصودة علة  
للشوق والحبة لان اللذة هي التمتع بالخير والتمتع بالخير غاية على نحو ما كالحب كما  
مر في باب ١١ ف ٣

اذا اُجيب على الاول باننا انما نسمي شيئاً على حسب معرفتنا له لان الالفاظ  
دلائل العقول كما قال الفيلسوف في العبارة ١ ونحن في الاغلب نعرف العلة  
بالمعلول ومعلول الحبة هو اللذة متى أدرك المحبوب والشوق او الشهوة متى لم يدرك  
والحبة يُعَرَّبها اكثر متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوغسطينوس في الثالث  
ك ١٠ ب ١٢ وعلى هذا فالشهوة اعظم محسوبة من سائر افعالات الشهوانية  
ولذلك سميت القوة منها

وعلى الثاني بان اتصال المحبوب بالمحب على نحوين احدهما حقيقي وذلك متى  
اقترب المحب بالمحبيب في الخارج وهذا يرجع الى اللذة اللاحقة الشوق والثاني شوقي  
وذلك متى كان في الحب استعداد او معادلة للمحبيب باعتبار ان ما له استعداد  
لاخراو ميل الى يشاركه في شيء منه والاتصال المدلول عليه بالحبة على هذا  
النوع متقدم على حركة الشوق

وعلى الثالث بان اللذة انما تكون علة للحبة من حيث هي متقدمة في الزمن

### الفصل الثالث

في ان الرجاء هل هو اول افعالات الفضية

يُحْصَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرجاء ليس اول افعالات الفضية فان

اسم القوة النفسية مأخوذة من الغضب . ولكون التسمية تتجمل من المتقدم يظهر ان الغضب متقدم على الرجاء

٢ وايضاً ان الشاق هو موضوع القضية . ومحاولة دفع شر مضار يخشى وقوعه في المستقبل مما يرجع الى انتهور او دفع شر واقع في الحاضر مما يرجع الى الغضب يظهر انه اشق من ومحاولة تحصيل خير ما على وجه الاطلاق وكذلك يظهر ان محاولة دفع الشر الحاضر اشق من محاولة دفع الشر المستقبل . فيظهر اذن ان الغضب متقدم على التهور والتهور متقدم على الرجاء فلا يكون الرجاء متقدماً

٣ وايضاً ان الرجوع عن المنتهى يقع في الحركة الى الغاية قبل التوجه اليه . والجبن والياس يفيدان الرجوع او التورع عن شيء والتهور والرجاء يفيدان التوجه او الميل الى شيء . فاذا الجبن والياس متقدمان على الرجاء والتهور لكن يعارض ذلك انه كلما كان شيء اقرب الى الاول كان اكثر تقدماً . والرجاء اقرب الى المحبة التي هي اول الانفعالات . فالرجاء اذن هو الاول بين الانفعالات النفسية كلها

والجواب ان يقال ان جميع انفعالات القضية تفيد حركة الى شيء كما مر في ف ١ . والحركة ان شيء يمكن حصولها في القضية عن امرين احدهما مجرد الاستعداد او المعادة لغاية وهذا يرجع الى المحبة او البغض والثاني حضور الخير او الشر وهذا يرجع الى الألم او اللذة وليس ينشأ عن حضور الخير انفعال في القضية كما مر في ب ٢٣ ف ٣ بل ينشأ عن حضور الشر انفعال الغضب ولما كان الاستعداد ادراكاً لغاية متقدماً في طريقة الدرك على ادراك الغاية كان الغضب آخر انفعالات القضية كلها بحسب طريقة الدرك . واما سائر انفعالات القضية المفيدة حركة لاحقة ما يتعلق بالخير او الشر من المحبة او البغض فما كان

منها موضوعه الخير وهو الرجاء، واليأس فهو متقدم طبعاً على ما موضوعه الشر وهو  
 التهور والجبن إلا أن الرجاء متقدم على اليأس لأن الرجاء حركة إلى الخير من  
 حيث هو خير ولكن الخير جاذباً من طبعه كان الرجاء حركة إلى الخير بالذات وأما  
 اليأس فهو نفور عن الخير وهذا لا يلائم الخير من حيث هو خير بل باعتبار امر  
 آخر ولذلك كان بمنزلة ما بالعرض وكذلك الجبن أيضاً لكونه نفوراً عن الشر  
 متقدماً على التهور. وأما كون الرجاء واليأس متقدمين طبعاً على الجبن والتهور  
 فظاهر من أنه كما إن اشتها الخير سبب لاجتناب الشر كذلك الرجاء واليأس  
 سبب للجبن والتهور لأن التهور يقترب على رجاء الاتصاف والجبن يقترب على اليأس  
 من القلب والغضب يقترب على التهور إذ ليس يغضب أحد فيطلب الانتقام ما لم  
 تدعه المرأة إلى الانتقام كما قال ابن سينا في الطبيعات ك ٦. ومن ذلك يتضح  
 أن الرجاء هو الأول بين انفعالات الغضبية كلها وإذا أردنا أن نعلم ترتيب جميع  
 الانفعالات بمسبب طريقة الدرك فالاول بينها المحبة والغضب ثم يليهما الشوق  
 والمهرب ثم الرجاء واليأس ثم الجبن والتهور ثم الغضب ثم اللذة والألم الذات  
 بطهران جميع الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ٥ إلا أن المحبة مقدمة على  
 الغضب والشوق على المهرب والرجاء على اليأس والجبن على التهور واللذة على  
 الألم كما يستفاد مما تقدم قريباً وفي الفصلين السابقين  
 إذاً اجبب على الاول بان الغضب لكونه ينشأ عن الانفعالات الأخر كما ينشأ  
 العلول عن العلل السابقة كان أظهر منها فسميت به القوة  
 وعلى الثاني بأنه ليس الشاق سبب الميل أو الاشتها بل الخير ولهذا كان الرجاء  
 الذي يتعلق بالخير على نحو أصل متقدماً على سواء وإن كان التهور أو الغضب  
 يتعلق أحياناً بما هو أشق  
 وعلى الثالث بان الشوق يحرك أولاً وبالذات إلى الخير على أنه موضوعه

الخاص ومن ذلك ينشأ نفوره عن الشر فان حركة القوة الشوقية لا تعادل الحركة الطبيعية بل قصد الطيبة والطبيعة تقصد الغاية قبل رفع المضاد الذي انما يسعى وراءه لاجل ادراك الخير

### الفصل الرابع

في ان اللذة والالم والرجاء والخوف هل هي اصول الانفعالات

يُنحط الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة والالم والرجاء والخوف ليست اصول الانفعالات فان اوغسطينوس لم يذكر الرجاء بل ذكر مكانه الشهوة في مدينة الله  
ك ١٤ ب ٧ و ٩

٢ وايضاً ان للانفعالات النفسانية طريقتين من الترتيب اي ترتيب القصد وترتيب الدرك فاما تُعتبر اصول الانفعالات بحسب ترتيب القصد فتتضمن في اللذة والالم والذين هما الاتقان الفاتيان او تُعتبر بحسب ترتيب الدرك فتكون المحبة هي اصل الانفعالات. فاذا لا يصبح بوجه من الوجوه جعل اصول الانفعالات في اللذة والالم والرجاء والخوف

٣ وايضاً كما ان الشعور يصدر عن الرجاء كذلك الخوف يصدر عن اليأس فاذاً اما يجب ان يجعل اصل الانفعالات في الرجاء واليأس من حيث هما علتان او في الرجاء والشعور باعتبار النسب الذي بينهما

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في التعزية ك ١ قص ٧ في ذكره الاصول الاربعة للانفعالات « اطرد اللذة والخوف ودع عنك الرجاء ولا ينزل »  
بك أ لم

والجواب ان يقال ان هذه الانفعالات الاربعة يقال لها بالاجمال اصول الانفعالات اما اللذة والالم فلكونهما مكملين وغائين مطلقاً بالنسبة الى جميع الانفعالات ولذلك يلحقان جميع الانفعالات كما في الخلقيات ك ٢ ب ه واما



الخوف والرجاء فلانهما مكملان لا مطلقاً بل في جنس الحركة الشوقية الى شيء لان الحركة باعتبار الخير تتبدى في المحبة وتصل الى الشوق وتنتهي في الرجاء وباعتبار الشر تتبدى في البغض وتصل الى الكراهية وتنتهي في الخوف ومن ثمة جرت العادة بان يعتبر عدد هذه الانفعالات الاربعة باعتبار اختلاف الحال والاستقبال لان الحركة تنجبه الى شيء مستقبل والسكون يحصل في شيء حاضري فالخير الحاضر يتعلق به اللذة والشر الحاضر يتعلق به الالم والخير المستقبل يتعلق به الرجاء والشر المستقبل يتعلق به الخوف واما سائر الانفعالات التي تتعلق بالخير او بالشر الحاضر او المستقبل فتتبع الى هذه الاربعة من حيث تستكمل بها ولذلك ذهب بعض الى ان هذه الانفعالات الاربعة انما تجعل اصولاً للانفعالات لكونها عامة على ان هذا انما يصح اذا كان المراد بالرجاء والخوف حركة شوقية متوجهة بالاجمال الى اشتهاه شيء او الحرب من شيء

اذا اجيب على الاول بان اوغطينوس انما ذكر الشهوة مكان الرجاء لتعلقهما بشيء واحد وهو الخير المستقبل

وعلى الثاني بان هذه الانفعالات تجعل اصولاً بحسب ترتيب القصد والكمال على ان الخوف والرجاء وان لم يكونا اشغالين اخيرين مطلقاً لكنهما اخيران في جنس الانفعالات المتوجهة الى شيء باعتبار كونه مستقبلاً ولا يبقى محل للاعتراض الا من جهة الغضب الا انه لا يمكن جمعه اصلاً من اصول الانفعالات لانه معمول للتهور الذي لا يجوز ان يكون اصلاً للانفعالات كما سيأتي في مب ٢٤٥ ف٢

وعلى الثالث بان اليأس يفيد التهور عن الخير وهذا يشبه ان يكون بالعرض والتهور يفيد الميل الى الخير وهذا ايضاً يحصل بالعرض ولذلك لا يجوز ان يكون هذان الانفعالات اصلين لان ما بالعرض يمنع ان يكون اصلاً لغيره وكذا ايضاً يمنع ذلك في الغضب لارتباطه على التهور

## المبحث السادس والعشرون

### في الانتمالات النفسانية بالتفصيل واولاً في المحبة

#### وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الانتمالات النفسانية بالتفصيل واولاً في انتمالات الشهوانية ثم في انتمالات الغضبية وانبحث الاول على ثلاثة اقسام فسنبحث اولاً في المحبة والبغض وثانياً في الشهوة والحرب وثالثاً في اللذة والالام. اما المحبة فيبحث فيها عن ثلاثة امور — ١ عن المحبة نفسها — ٢ عن علتها — ٣ عن معلولاتها. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان المحبة هل هي الى الشهوانية — ٢ هل هي افعال — ٣ هل هي عين الحب — ٤ هل تصح قسمتها الى محبة صداقة ومحبة شهوة

#### الفصل الأول

في ان المحبة هل هي الى الشهوانية

يُنحط الى الاول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست الى الشهوانية ففي حك ٢: ٨ « احببتني اي ( الحكمة ) والتمستها منذ صائي » والشهوانية لكونها جزءاً من الشوق الحسي ليس في قدرتها التوجه الى الحكمة التي لا تُدرك بالحس . فالمحبة اذن ليست الى الشهوانية

٢ وايضاً يظهر ان المحبة هي نفس كل افعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ « المحبة المشتاقة الى ادراك المحبوب هي الشهوة ومتى ادركته وتمتع به فهي اللذة ومتى هربت مما يضاده فهي الخوف ومتى وقع ما يضاده وشعرت به فهي الالم » وليس كل افعال الى الشهوانية بل الخوف المذكور هنا الى الغضبية . فاذا لا يصح ان تجمل المحبة بالاطلاق الى الشهوانية

٣ وايضاً ان ديونيسيوس اثبت في الاسماء الالهية ب٤ مقالة ٩ محبة طبيعية .  
والمحبة الطبيعية اولى في ما يظهر بان تجعل الى القوى الطبيعية المختصة بالنفس  
النباتية . فالهبة اذن ليست الى الشهوانية بوجه الاطلاق  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الجدّل ك٢ ب٣ ان الهبة الى الشهوانية  
والجواب ان يقال ان المحبة شيء راجع الى الشوق اذ موضوع كل منهما الخير فهي  
اذن تختلف باختلاف الشوق فمن الشوق ما يلحق ادراك المشتاق بل ادراك  
غيره وهذا يقال له شوق طبيعي فان الاشياء الطبيعية تستهي ما يلائمها في  
طباعها لا بادراكها بل بادراك مبدع الطبيعة كما اسلفنا في ا١٠٣ ف١ و٢ و٣  
ومنها ما يلحق ادراك المشتاق لكن بالايجاب لا بالاختيار وهذا هو الشوق الحسي  
الذي في الحيوانات العجم واما الذي في الناس فيحصل بشيء من الاختيار من  
حيث يتقاد العقل ومنه ما يلحق ادراك المشتاق باختياره وهذا هو الشوق العقلي  
الذي يقال له ارادة . وفي كل من هذه الاشواق يقال محبة لما هو مبدأ الحركة  
التوجه الى الغاية المحبوبة ومبدأ هذه الحركة في الشوق الطبيعي هو ميل المشتاق  
طبعاً الى ما يميل اليه وهذا يجوز ان يقال له محبة طبيعية كما ان ميل الجسم الثقيل  
الى الوسط ناشئ عن الثقل ويجوز ان يقال له محبة طبيعية وكذلك موافقة الشوق  
الحسي او الارادة لخير ما ابي التلذذ بالخير يقال لها محبة حسية او عقلية . فاذا  
المحبة الحسية تحصل في الشوق الحسي كما ان المحبة العقلية تحصل في الشوق العقلي  
وهي الى الشهوانية لانها نقال بالقياس الى مطلق الخير لا بالقياس الى الشاق  
الذي هو موضوع الفضيلة .

اذ اُجب على الاول بان الكلام في تلك الآية على المحبة العقلية  
وعلى الثاني بان المحبة تطلق على الخوف واللذة والشهوة والام لا باعتبار اتحاد  
الماهية بل باعتبار كونها علّة لما

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية ليست في قوى النفس النباتية فقط بل في جميع قوى النفس وفي جميع اجزاء البدن ايضاً وفي جميع الاشياء على وجه الاطلاق لان لكل شيء شيئاً جميلاً وخيراً محبوباً كما قال ديونيسيوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض اذ لكل شيء ميل طبيعي الى ما يلائمه في طبعه

### الفصل الثاني

هل المحبة انفعال

يُنصَح الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست انفعلاً اذ ليس الانفعال قوة وكل محبة فهي قوة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقادير ١٠ فاذا ليست المحبة انفعلاً

٢ وايضاً ان المحبة اتصال او ارتباط كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٨ ١٠ والاتصال او الارتباط ليس انفعلاً بل اضافة ١٠ فاذا ليست المحبة انفعلاً

٣ وايضاً قال الهمشقي في الدين المستقيم لك ب ٢٢ ان الانفعال حركة . والمحبة لاتدل على حركة الشوق التي هي الاشتها بل على مبدأ هذه الحركة . فهي اذن ليست انفعلاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في اخلاقيات ك ٧ ب ٥ « المحبة انفعال » والجواب ان يقال ان الانفعال هو حصول اثر الفاعل في المنفعل والفاعل الطبيعي يصدر في المنفعل اثرين فهو اولاً يفيد الصورة وثانياً يفيد الحركة اللاحقة للصورة كما ان المولد يفيد الجسم الثقل والحركة اللاحقة الثقل والثقل الذي هو مبدأ الحركة الى الخير الطبيعي يجوز ان يقال له على نحو ما محبة طبيعية بسبب ما يقارنه من الميل الطبيعي . وكذلك ايضاً المشتهي يفيد الشهوة اولاً موافقة له وهي تلذذ بالمشتهي يلغى الحركة اليه لان الحركة الشوقية تحدث بالاستدارة كما في كتاب

النفس ٣٥ فان المشتى يترك الشهوة ملقياً فيها على نحو ما غاية فصدھا  
فتميل الى ادراكه حقيقة فيكون متشئ اخركة حيث كان مبدؤها. فثأثر الشهوة  
الاول من المشتى يقال له محبة وهي ليست شيئاً سوى الارتياح الى المشتى وهذا  
الارتياح يلحقه الحركة الى المشتى وهي الشوق ثم يحصل في آخر الامر السكون  
وهو اللذة. وعلى هذا فلكون المحبة قائمة بآثر الشهوة من المشتى ينصح ان  
المحبة اتصال وهي حقيقة في الشهوانية وبجأزاً في الارادة

إذا اجب على الاول بانه لما كانت القوة هي مبدأ الحركة او الفعل سى  
ديونيسيوس المحبة قوة من حيث هي مبدأ الحركة الشوقية

وعلى الثاني بان المحبة يقال لها اتصال من حيث ان الشهوة المحبة تعلق بما  
تجبه بالارتياح تعلقاً بنفسها او بشئ منها وهكذا ينصح ان المحبة ليست اضافة  
الاتصال بل الاتصال لاحقاً واما من ثمة قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية  
ب ٩ مقاً ان المحبة قوة جامعة وقال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٢ «الاتصال  
فعل المحبة»

وعلى الثالث بان المحبة وان كانت لاتدل على حركة الشهوة المتجهة الى  
المشتى لكنها تدل على حركتها التي تتأثر بها من المشتى لتتراح اليه

### الفصل الثالث

في ان المحبة هل هي عين الحب

يُنخطف الى الثالث بان يقال: يظهر ان المحبة هي عين الحب فقد قال ديونيسيوس  
في الاسماء الالهية ب ٩ مقاً «ان نسبة المحبة الى الحب كسبة الاربعة الى  
الاثنتين المكررين والمستقيم المخطوط الى ذي المخطوط المستقيمة» وهذه الاشياء  
تدل على واحد بعينه. فاذا المحبة والحب يدلان على واحد بعينه  
٢ وايضاً ان الحركات الشوقية تتغير بتغير الموضوعات. وموضوع الحب والمحبة

واحد بعينه . فهما اذن واحد بعينه

«وايضاً» ذا كان الحب والمحبة متغايرين في شيء فأخص ما يتغايران فيه على ما يظهر كون الحب يُخَصُّ بالخير والمحبة تخص بالشر كما قال بعض على ما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٧ . ولكهما لا يتغايران في ذلك فقد ورد في الكتاب المقدس استعمال كنيهما في الخير والشر كما قال اوغسطينوس هناك . فهما اذن ليسا متغايرين كما اتفق اوغسطينوس هناك ايضاً بقوله ان المحبة والحب ليسا شيئين مختلفين

لكن بما رضى ذلك قول ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره ان « بعض القديسين يرى ان اسم المحبة اولى بالالهيات من اسم الحب » والجواب ان يقال ان المحبة والحب والاعزاز والصدقة تدل على واحد بعينه على نحو ما لكنها تختلف في ان الصدقة بمنزلة ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٥ والمحبة والحب يدلان على معناه بطريق الفعل او الانفعال والاعزاز يجوز فيه اعتبار الامرين الا ان دلالة هذه الثلاثة على الفعل مختلفة فان المحبة اعما لان كل حب او اعزاز محبة ولا يعكس فالحب يزيد على المحبة معنى الانتخاب السابق كما يظهر من لفظه (دي dilectio في اللاتينية) ولذلك فهو ليس في الشهوانية بل في الارادة فقط وهو خاص بالطبيعة الناطقة والاعزاز يزيد على المحبة معنى كل خاص وهو تعظيم قدر المحبوب كما يستفاد من لفظه (اي charitas في اللاتينية)

إذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على المحبة والحب باعتبارهما في الشوق العقلي فان المحبة بهذا الاعتبار نفس الحب وعلى الثاني بان موضوع المحبة اعم من موضوع الحب لانها أكثر تناولاً منه كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المحبة والحب لا يختلفان باختلاف الخير والشر بل بما تقدم  
في جرم الفصل على انها واحدٌ بينهُ في الجزء العقلي وعلى هذا المعنى يُحمل  
كلام اوغسطينوس في النجبة ومن ثم قال بعد ذلك ان « الارادة المستقيمة هي  
المحبة الصالحة والارادة الفاسدة هي المحبة الطالحة » الا انه لما كانت المحبة التي هي  
انفعال الشهوانية تميل بكثير الى الشر حمل ذلك بعضاً على اثبات التفرقة المشار  
اليها في الاعتراض

وعلى الرابع بانه انما جعل بعض اسم المحبة حتى في الارادة ايضاً اولى بالالهيات  
من اسم الحب لان المحبة تدل على انفعال ولا سيما باعتبارها في الشوق الحسي  
والحب يقتضي تقدم حكم العقل وتوجه الانسان الى الله بالمحبة بطريقة الانفعال  
مجدوياً على نحو ما منه تعالى اسهل واعظم من توجهه اليه بمجرد ارشاد العقل  
الذي هو شان الحب كما مر في جرم الفصل ولهذا كانت المحبة اولى بالالهيات  
من الحب

### الفصل الرابع

هل يصح قسمة المحبة الى محبة صداقة ومحبة شهوة

ينبغي الى الرابع بان يقال : يظهر انه لا يصح قسمة محبة الى محبة صداقة ومحبة  
شهوة فان المحبة انفعال والصداقة ملكة كما قال الفيلسوف في الحلقيات كـ  
بـ ٥ . والملكة لا يجوز ان تكون قسماً للانفعال . فاذا ليس يصح قسمة المحبة الى  
محبة شهوة ومحبة صداقة

٢ وايضاً ليس يُقسم شيء الى ما هو قسمه فليس الانسان قسماً للحيوان .  
والشهوة قسمة للمحبة على انها انفعال مغاير لما . فيمتنع اذن ان تكون الشهوة قسماً  
للمحبة

وايضاً ان الصداقة ثلاثة اقسام مفيدة ومستلذة ومجردة كما قال الفيلسوف

في الخلقيات لك ٨ب ٠٣ والصدقة المفيدة والمستلذة تضمن الشهوة ٠ فأذاً لا يجب جعل الشهوة قسمة للصدقة

لكن يعارض ذلك ان من الاشياء ما يقال اتنا نجبه لكوننا نشتهيها كما يقال ان انساناً يحب الحر بسبب الحرارة التي يشتهيها فيها كما في كتاب المجلد ٢ب ٠٢ وليس يقال ان لنا صداقة مع الحر او نجوها كما في الخلقيات لك ٨ب ٠٢ فأذاً محبة الشهوة غير محبة الصداقة غير

والجواب ان يقال ان المحبة هي ارادة الخير لشيء كما قال الفيلسوف في الخطابة لك ٢ب ٠٤ فأذاً حركة المحبة تتوجه الى امرين اي الى الخير الذي يريد به المحب لشيء اي لنفسه او لغيره والى ما يريد له الخير فالخير الذي يريد به المحب لغيره يتعلق به محبة الشهوة وما يريد له المحب الخير يتعلق به محبة الصداقة وهذه القسمة تعتبر بحسب المتقدم والتأخر لان ما يحب بمحبة الصداقة يحب مطلقاً ولذاته وما يحب بمحبة الشهوة فليس يحب مطلقاً ولذاته بل لغيره لانه كما ان الموجود لذاته مطلقاً ما حصل على الوجود في نفسه والموجود من وجه ما كان وجوده في غيره كذلك الخير الماسوق الموجود خيراً مطلقاً متى كان حاصلًا في نفسه على الخيرية وخير من وجه متى كان خيراً لغيره وعلى هذا فالمحبة التي يحب بها شيء لا يكون له خير محبةً بالاطلاق والمحبة التي يحب بها شيء لا يكون خيراً لاخر محبة من وجه

اذاً اجيب على الاول بان المحبة لا تنقسم الى صداقة وشهوة بل الى محبة صداقة ومحبة شهوة اذ انما يقال صديق حقيقة لمن نريد له خيراً او ما نريده لانفسنا يقال اتنا نشتهي

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الصداقة المفيدة والمستلذة يريد بها الصديق خيراً لصديقه



وهذا الاعتبار تحصل حقيقة الصداقة الا انه لا كان يقصد ايضاً بذلك الخير  
لذته وفائدته كانت الصداقة المفيدة والمستلذة من حيث تعتبر من جهة محبة  
الشهوة عارية عن حقيقة الصداقة الحقيقية

### المبحث السابع والعشرون

في علة المحبة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علة المحبة والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ١ في ان الخير  
هل هو وحده علة للمحبة - ٢ هل المرفة علة لها - ٣ هل المشابهة علة لها - ٤ هل اتصال  
آخر نفساني علة لها

#### الفصل الاول

في ان الخير هل هو وحده علة للمحبة

يُختلّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الخير وحده علة المحبة اذ ليس  
الخير علة المحبة الا لكونه يُحِبُّ وقد يمرض ان يُحِبُّ الشر ايضاً كقولهم في مز: ١٦٠  
« من يحب الجور ينفذ نفسه » والا لكانت كل محبة صالحة فاذا ليس الخير  
وحده علة المحبة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة لـ ٢ ب « انا نحب من يقرُّ بشره » فيظهر  
اذن ان الشروع علة للخير

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « ليس الخير وحده  
محبوباً عند الجميع بل الجميل ايضاً »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ « ليس يُحِبُّ حقيقةً

الا الخير فقط » فالخير اذن علة المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة الى القوة الشوقية التي هي قوة منفعة كما مر في البحث الآنف فان نسبة موضوعها اليها نسبة علة حركتها او فعلها وعلى هذا فانما يكون علة المحبة بالخصوص ما كان موضوعها وموضوع المحبة الخاص هو الخير لان المحبة تدل على ميل طبيعي او ارتياح في المحب الى المحبوب كما مر في البحث الآنف ف ٢١ وانما يكون خيراً لشيء ما كان معادلاً له ويميل اليه طبيعياً ذلك الشيء ومن ذلك يحصل ان الخير هو العلة الخاصة للمحبة

اذ اُجب على الاول بان الشر لا يحب اصلاً الا باعتبار الخيري من حيث هو خير من وجه ويُنَبّر خيراً مطلقاً وعلى هذا يكون شيء من المحبة قبيحاً من حيث يُميل الى ما ليس خيراً حقيقياً بالاطلاق وبهذا المعنى يجب الانسان الجور من حيث يجر منه لنفسه خيراً كاللذة او المال او نحو ذلك

وعلى الثاني بان من يقر بشره فليس يحب لاجل الشر بل لاجل اقراره به فان اقرار الانسان بشره يتضمن حقيقة الخير من حيث ينفي التدليس والتليس وعلى الثالث بان الجليل والخير واحد ذاتاً وانما يتغايران اعتباراً فقط لانه لما كان الخير ما يشبهه كل شيء كان من حقيقته ان تسكن الشهوة عنده . واما الجليل فن حقيقته ان تسكن الشهوة في منظره او ادراكه ولذلك انما يتعلق به من الحواس بوجه الخصوص ما كان منها مدركاً بالوجه الاخص وهو البصر والسمع والادمان للعقل فانما نقول مناظر جميلة واصوات جميلة واما محسوسات الحواس الأخر فلا نضمنها بالجمال فلا نقول طعوم او روائح جميلة وبذلك يتضح ان الجليل يزيد على الخير نسبة الى القوة المدركة فان الخير يطلق على ما يروق الشهوة مطلقاً والجميل يطلق على ما يروق لها بمجرد ادراكه

## الفصل الثاني

في ان المعرفة هن هي علة المحبة

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المعرفة ليست علة المحبة لان التماس شيء انما يحدث عن محبته . وقد يُلْتَمَسُ امورٌ مجهولة كالعلوم لانه لا كان تحصيل العلوم هو معرفتها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٥ فتمت عرفت حصلت ولم تُلْتَمَس . فاذا ليست المعرفة علة المحبة

٢ وايضاً ان محبة شيء مجهول وفضل محبة شيء على معرفته يظهر انها في حكم واحد . وبعض الاشياء تُحِبُّ اكثر من ان تُعرف كالله الذي يمكن في هذه الحيرة ان تُحِبُّ بذاته لا ان يُعرف بذاته . فاذا ليست المعرفة علة المحبة

٣ وايضاً لو كانت المعرفة علة المحبة لامتنع وجود المحبة حيث لا معرفة . والمحبة توجد في جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقابلة بخلاف المعرفة فانها لا توجد في جميع الاشياء . فاذا ليست المعرفة علة المحبة لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس أثبت في كتاب الثالث ١٠ انه لا يمكن لاحد ان يحب شيئاً مجهولاً

والجواب ان يقال قد مر في الفصل الآنف ان الخير هو علة المحبة من حيث هو موضوعا وهو ليس موضوع الشهوة الا باعتبار كونه مدركاً فكانت المحبة تقتضي ادراكاً للخير المحبوب ولذلك قال الفيلسوف في الحقيقات ك ٩ ب ١٢ و ١٢ ان «النظر الجسماني هو مبدأ المحبة الحسية وكذلك نظر الجمال الروحاني والخيرية الروحانية هو مبدأ المحبة الروحانية . فالمحبة اذن تُعَمَلُ بالمعرفة كما تُعَمَلُ بالخير الذي لا تعلق به المحبة الا اذا كان مدركاً

اذما يجب على الاول بان من يلتمس العلم لا يكون جاهلاً لايه بالكلية بل لا بد ان يكون له سابقة معرفة به . يوجه ما اما بالاجمال او بشيء من آثاره او بساعة مدحه

كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ و ٢ و ٣ وليس معرفته اياه على هذا النحو تحصيلاً له بل انما يحصل بكمال معرفته وعلى الثالث بانه يُشترط لكمال المعرفة ما لا يُشترط لكان المحبة فان المعرفة خاصة بالعقل الذي من شأنه ان يفصل الاشياء المتصلة في الخارج ويؤلف على نحو ما بين الاشياء المختلفة بايقاعه النسبة بينها ولذلك يُشترط لكمال المعرفة ان يعرف الانسان بالتفصيل جميع ما في المطلوب معرفته كاجزائه وقواه وخاصياته والمحبة خاصة بالقوة الشوقية التي تتوجه الى الشيء بحسبها هو في نفسه فيكفي لكمالها ان يحب الشيء بحسب ادراكه في نفسه ولهذا يعرض ان شيئاً يحب أكثر من ان يعرف لجواز ان يحب محبة كاملة وان لم يعرف معرفة كاملة كما يظهر على الخصوص في العلوم التي يحبها بعض الناس بسبب ما لهم بها من المعرفة الاجالية كعرفتهم ان الخطابة علم يقتدر به الانسان على الاقتناع فيجبون ذلك فيها وكذا يقال في محبة الله

وعلى الثالث بان المحبة الطبيعية الموجودة في جميع الاشياء ايضاً صادرة عن معرفة ما لا يفي نفس الاشياء الطبيعية بل في مبدع الطبيعة كما مر في البحث  
الالف ١

### الفصل الثالث

في ان المشابهة هل هي علة للمحبة

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان المشابهة ليست علة للمحبة لان شيئاً واحداً بعينه لا يكون علة للاضداد والمثابهة علة البغض في ام ١٣ : ١٠ المشاجرات تحدث دائماً بين التكبرين وقال الفيلسوف في الحلقيات ٨ ب ٤ « الحزافون يمتصون » فاذاً ليست المشابهة علة للمحبة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ٤ ب ٤ « قد يحب انسان في غيره ما

لا يريد ان يكون فيه « كن يجب مثل الروايات الهزلية ولكنه لا يريد ان يكون  
مثلاً . ولو كانت المشابهة هي العلة الخاصة للحجة لم يجوز ذلك بل لم يكن الانسان  
يجب في غيره الا ما هو حاصل عليه او يريد ان يحصل عليه . فالمشابهة اذن  
ليست علة المحبة

٣ وايضاً كل انسان يجب ما يحتاج اليه وان لم يكن حاصلًا عليه كما يجب السقيم  
الصحة والفقير الثنى . وهو من حيث يحتاج اليهما وليس حاصلًا عليهما مبين  
لها . فاذا ليست المشابهة فقط علة للحبة بل المباشرة ايضاً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ٢ ب « انا » نحب من يفيدنا بالآوصحة  
وكذلك جميع الناس يحبون من يرعى صداقة الموتى . وليس لجميع الناس هذه  
الصفات . فاذا ليست المشابهة علة للحبة

لكن يمارض ذلك قوله في سي ١٩٠ ١٣ « كل حيوان يجب نظيره »  
والجواب ان يقال ان المشابهة هي في الحقيقة علة للحبة لكن لابد من اعتبار ان  
المشابهة بين اثنين يجوز اعتبارها على نحوين اولاً من حيث ان في كليهما بالفعل  
شيئاً واحداً بعينه كما يقال لاثنتين حاصلتين على الياس متشابهتان وثانياً من حيث  
ان لا احدهما بالقوة والميل ما للآخر بالفعل كقولنا ان الجسم الثقيل الخارج  
عن حيزه مشابه للجسم الثقيل الموجود في حيزه وكشابهة القوة للفعل لان الفعل  
موجود في القوة على نحو ما فالضرب الاول من المشابهة يصدر عنه محبة الصداقة  
او الإحسان لانه من حيث يكون اثنان متشابهين كأن لهما صورة واحدة يكونان  
متحدين في تلك الصورة كاتحاد انسانين في صورة الانسانية وايضين في الياس  
ولهذا كان احدهما ميل الى الآخر ميله الى نفسه ويريد له الخير ارادة اياه لنفسه  
والضرب الثاني يصدر عنه محبة الشهوة او صداقة النافع او اللذذي لان كل  
موجد بالقوة من حيث هو كذلك يشتهي وجوده بالفعل ومتى حصل له ذلك

يستلذه إذا ذن ذا شعور وأدراك وقد مر في البحث الآنف ف ٤ أن المحب بحبة الشهوة يحب حقيقة نفسه لانه يريد ذلك الغير الذي يشتهي وكل انسان فهو احب الى نفسه من غيره لاتحاده بنفسه في الجوهر وبغيره في شبه صورة ما وعليه فاذا امتنع عن ادراك الخير الذي يحبه بسبب مشابهته لنفسه في الصورة صار مكروهاً لنفسه لامن حيث هو مشابه لنفسه بل من حيث هو مانع لخيره ولهذا يختصم الخزافون لتانهم في الراجح ويتشاجر المتكبرون لتانهم في العظمة التي يشتهونها

ومن ذلك يظهر الجواب على الاعتراض الاول

واجيب على الثاني بان محبة انسان في غيره لما لا يحبه في نفسه يوجد فيها ايضاً حقيقة المشابهة باعتبار المناسبة لانه بالنسبة الى ما يحبه في نفسه كالغير بالنسبة الى ما يحب فيه كما انه اذا احب المغيث المجيد الكاتب المجيد يمتدحها شبه المناسبة من حيث ان كلا منهما حاصل على ما يلائمه في صناعته

وعلى الثالث بان من يحب ما يحتاج اليه يشابه ما يحبه مشابهة القوة للفعل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان غير الكريم يحب الكريم باعتبار مشابهة القوة للفعل ايضاً من حيث يتوقع منه ما يشتهي ومثل ذلك يقال في من يري الصدقة بالنسبة الى من ليس يرها فيظهر ان الصدقة عند كليهما صدقة نفع او يقال انه وان لم يكن جميع الناس حاصلين على هذه الفضائل باعتبار ملكاتها التامة الا انهم حاصلون عليها باعتبار مبادئها العقلية التي تقتضي ان من لم يكن ذا فضيلة يحب ذا الفضيلة لاشابهته عقله الطبيعي

### الفصل الرابع

هل انفعال آخر نفساني علة للمحبة

يُنخَضُ الى الرابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يكون انفعال آخر علة للمحبة فقد قال الفيلسوف في الخلفيات كدب ٣ ان بعضاً يُعْبَوْنَ لاجل اللذة، واللذة انفعال فاذاً بعض الاقتمالات الأخر علة للمحبة

٢ وايضاً ان الشوق انفعال. وقد نحب بعض الناس بسبب شوقنا الى امر نتوقه منهم كما يظهر في كل صداقة تتمدد بسبب النفع. فاذاً بعض الانفعالات الأخر علة للمحبة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١ «من لا يرجو نيل شيء ما فهو اما يحبه محبة فاترة او لا يحبه اصلاً وان رآه جميلاً جداً». فاذاً الرجاء ايضاً علة المحبة

لكن يعارض ذلك ان جميع الاقتمالات الأخر تصدر عن المحبة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله كدب ١٠ ب ٧ و٩

والجواب ان يقال ليس انفعال آخر الا وهو مسبق بمحبة ما وتحقيق ذلك ان كل انفعال نفساني آخر ينمى حركة الى شيء او مسكوناً في شيء وكل حركة الى شيء او مسكون في شيء يصدر عن ميل او استعداد طبيعي وهذا يرجع الى حقيقة المحبة فيستحيل اذن ان يكون انفعال نفساني آخر علة بالاجمال لكل محبة الا انه قد يكون انفعال آخر علة لتوخر من المحبة كما ان خيراً علة لاخر

اذاً اجيب على الاول بانه متى أحب انسان شيئاً لاجل اللذة كانت هذه المحبة صادرة عن اللذة الا ان هذه اللذة صادرة ايضاً عن محبة اخرى سابقة اذ ليس يلتز احد الا بما يحبه بوجه ما

وعلى الثاني بان الاشتباقي الى شيء مامسوق دائماً بمحبة ذلك الشيء وعلى هذا

فالشوق الى شيء يجوز ان يكون علةً للحبة شيء آخر كما ان من يشتهي المال يحب  
لذلك من يه المال

وعلى الثالث بان المحبة تصدر عن الرجاء او ترداد به باعتبار النذة التي تصدر  
عنه وباعتبار الشوق الذي يشتد به لان ما لانرجوه لانفتاق اليه شوقاً شديداً  
على ان الرجاء ايضاً انما يتعلق بخير محبوب



### المبحث الثامن والعشرون

#### في معلولات المحبة - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في معلولات المحبة والبحث في ذلك يدور على ست مسائل - ١ في ان  
الاتصال هل هو معلول للمحبة - ٢ هل التداخل معلول لها - ٣ هل الانجذاب معلول لها  
- ٤ هل النفرة معلول لها - ٥ في ان المحبة هل هي انفعال مفرط بالمحب - ٦ هل هي علة لكل  
ما يفعله المحب

#### الفصل الأول

في ان الاتصال هل هو معلول لمحبة

يُحْتَجَّجُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاتصال ليس معلولاً للمحبة فان النفية  
منافية للاتصال . والمحبة تجتمع مع النفية فقد قال الرسول في غلاة ١٨ : « غاروا  
على الذي هو حسن في الخير كل حين » يريد نفسه كما في الشارح لا وقت حضوري  
عندكم فقط . فاذاً ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٢ وايضاً كل اتصال فهو إما بالماهية كاتصال الصورة بالميراث والمرض بالحمل  
والجزء بالكل او مجزئاً خرمقوم للكل وامابشه الجنس او النوع او المرض . واتصال



الماهية لا يصدر عن المحبة والا لم تتعلق المحبة اصلاً بالاشياء المتفرقة بالماهية واتصال  
الشبه ايضاً لا يصدر عن المحبة بل المحبة تصدر عنه كما مر في البحث الآنف ٣.  
فاذاً ليس الاتصال معلولاً للمحبة

٣ وايضاً ان الحب بالالفعل يصير محسوساً بالفعل والعقل بالفعل يصير معقولاً  
بالفعل . والمحبة بالفعل لا يصير محبوباً بالفعل . فالالاتصال اذن معلولٌ للادراك  
لا للمحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ٩ « كل محبة  
فهي قوةٌ موحدة »

والجواب ان يقال ان اتصال المحب بالمحبيب على ضربين احدهما حقيقي  
وذلك متى كان المحبوب حاضراً لدى المحب والثاني شوقي وهذا يستلزم محبة ادراك  
سابق لان الحركة الشوقية تتبع الادراك ولما كانت المحبة على ضربين محبة شوقية  
ومحبة صداقة كان كلاهما يحصل عن تصور اتصال المحبوب بالمحب لان من يحب شيئاً  
مستحباً اياه يتصوره عائداً الى صلاح حاله وكذلك من يحب انساناً بمحبة الصداقة  
يريد له الخير كما يريد له نفسه فيعتبره بمنزلة نفسه من حيث يريد له الخير كما  
يريد له نفسه ولذلك يقال ان الصديق ذاتٌ ثانية لصديقه وقال اوغسطينوس  
في اعترافاته ك ٤ ب ٦ وفي رجوعه ك ٣ ب ٦ « لقد اصاب من قال عن صديقه انه  
نصف روحه » . فالضرب الاول من الاتصال تفعله المحبة على سبيل العلة الموفرة  
لانها تحرك الى اشتهاه والتماس حضور المحبوب لدى المحب على انه ملائم له  
وخاص به . والضرب الثاني تفعله المحبة على سبيل العلة الصورية لان المحبة هي هذا  
الاتصال او الارتباط ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٨ ب ١٠ « المحبة  
كوصلة تجمع او تشتت » ان تجمع بين اثنين اي بين المحب والمحبيب وقد اشار  
بقوله تجمع الى اتصال الشوق الذي ليس من دونه محبة وبقوله تفصل ان تجمع

### الى الاتصال الحقيقي

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يجه على الاتصال الحقيقي الذي نفتضيه المذلة على انه علتها واما الشوق فيحصل عند غيبة المحبوب الحقيقية واما المحبة فتحصل في الغيبة وفي الحضور

وعلى الثاني بان الاتصال بالنسبة الى المحبة على ثلاثة اقسام فنه ما هو علة للمحبة وهذا هو الاتصال الجوهرى باعتبار محبة الانسان لنفسه والاتصال التشبيهي باعتبار محبته لغيره كما مر في البحث الآنف ف٣٠ ومنه ما هو نفس المحبة ذاتاً وهو ما كان بحسب مناسبة الشوق وهو يشبه الاتصال الجوهرى من حيث ان نسبة المحب الى المحبوب بحجة الصداقة كنسبته الى نفسه ونسبته الى المحبوب بحجة الشهوة كنسبته الى شي مخصصه٠ ومنه ما هو معلول للمحبة وهذا هو الاتصال الحقيقي الذي يلتمسه المحب من المحبوب وهو يكون بحسب موافقة المحبة فقد قال الفيلسوف في السياسة ك٢ ب٢ قال ارسطو فانرس ان المتحابين يتوقان الى ان يصيرا واحداً الا انه لما كان ذلك يستتر فساد كليهما او احدهما كما يلتمسان ما يلائهما ويليق بهما من الاتحاد اى ان يصحبا ويتشافها ويتصلا بينهما في نحو ذلك »

وعلى الثالث بان الادراك يستكمل باتصال المدرك بالمدرك بشبهه واما المحبة فتقتضى اتصال المحبوب نفسه بالمحب على نحو ما ذكر مر قريباً فالمحبة اذن اجمع من الادراك

### الفصل الثاني

في ان التداخل هل هو معلول للمحبة

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة لا تحدث التداخل اى حصول كل من المحب والمحبوب في الآخر لان ما يحصل في الآخر يكون محوياً فيه . ويمتنع كون شي واحداً بعينه حاوياً ومحوياً . فاذا امتنع ان يصدر عن المحبة التداخل

أي حصول كل من الحب والمحروب في الآخر

٢ وايضاً ليس يتغذ شي باطن شي ، تام الاجزاء الا بقسمة وتفصيل وتفصيل  
الاشياء المتصلة حقيقة ليس الى الشهوة التي هي محل المحبة بل الى العقل . فاذا  
ليس التداخل معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لو كان كل من الحب والمحروب يحصل في الآخر للمحبة لكان اتصال  
المحروب بالحب كاتصال الحب بالمحروب والاتصال هو المحبة كما مر في الفصل الآنف  
فيلزم كون الحب محبوباً دائماً من المحبوب وهذا ظاهر الفساد . فاذا ليس التداخل  
معلولاً للمحبة

لكن يعارض ذلك قوله في ١٦: ٤ « من ثبت في المحبة ثبت في الله واللعنيد »  
وقوله في المحبة اي محبة الله . فاذا كذلك كل محبة تقتضي حصول المحروب في الحب  
والجواب ان يقال ان هذا التداخل يجوز اعتباره من جهة القوة المدركة ومن  
جهة القوة الشوقية لانه من جهة القوة المدركة يقال ان المحروب حاصل في الحب  
من حيث يوجد في ادراك الحب كقوله في فيلي ١٧: ١ « لاني احفظكم في قلبي »  
ويقال ان الحب حاصل في المحروب بالادراك لا من حيث يوجد في ادراك  
المحروب الظاهري بل من حيث يجتهد ان يستقصي داخلياً جميع ما يخص المحبوب  
واحداً واحداً وهكذا يدخل الى باطنه كقوله في ١ كور ١٠: ٢ عن الروح القدس  
الذي هو محبة الله « يفحص حتى اعماق الله » . واما من جهة القوة الشوقية فيقال  
ان المحروب يحصل في الحب باعتبار وجوده في شوقه بارتياح ما اليه بحيث يلتذ بالمحبة  
به او يغيره عند حضوره او يتوجه بالاشتياء عند غيبته اليه اذا كان محبوباً  
بمحبة الشهوة او الى الخيرات التي يريد لها اذا كان محبوباً بمحبة الصداقة لالسبب  
خارج كما اذا اشتهى انسان شيئاً لاجل شيء آخر او اراد خيراً لغيره لاجل شيء  
آخر بل لارتياح باطن الى المحبوب ولذلك يقال محبة باطنة واحشاء المحبة .

وبعكس ذلك يحصل الحب في المحبوب بحجة الشهوة بخلاف حصوله فيه بحجة الصداقة فان محبة الشهوة لا تسكن في ادراك المحبوب او التمتع به على وجه خارج او ظاهري بل تلتصق بالحصول على المحبوب بوصوله الى باطنه على نحو ما ومحبة الصداقة يحصل بها الحب في المحبوب من حيث يعتبر خير المحبوب او شره كخير او شره وارادته كرادته حتى كأننا يظهر انه يتفعل ويتأثر بالخير او الشر في شخص صديقه ولهذا كان من شأن الاصدقاء ان يريدوا شيئاً واحداً ويتلموا او يلتذوا بشيء واحد كما قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٩ ب ٣ وفي الخطابة ك ٢٢ ٤ حتى انه من حيث يعتبر الحب ما للصديقه نفسه يظهر انه حاصل فيه كأنها واحد بعينه واما من حيث يريد ويفعل بعكس ذلك لاجل الصديق كما يريد ويفعل لاجل نفسه لاعتباره صديقه كفسه فالمحبيب يحصل في الحب ويجوز اعتبار التداخل من جهة ثالثة في محبة الصداقة باعتبار مبادلة المحبة من حيث ان كلا من الصديقين يحب الآخر ويريد ويفعل له الخير

اذاً اجيب على الاول بان المحبوب يحصل في الحب من حيث يرتسم في شوقه بارتياحه اليه والمحبيب يحصل في المحبوب من حيث يتبع على نحو ما في باطن المحبوب وليس يمنع ان يكون شيئا واحداً ومحموياً باعتبارين كاشتمال كل من الجنس والنوع على الآخر

وعلى الثاني بان ادراك العقل متقدم على عاطفة المحبة وعليه فكما ان العقل يستقصي كذلك عاطفة المحبة تنفذ في المحبوب كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وعلى الثالث بان تلك المحبة تنبع على النوع الثالث من التداخل وهو ليس يحصل في كل محبة

### الفصل الثالث

في ان لا يجذب هل هو معبود منجبة

يُخفى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس الانجذاب معلولاً للحبة اذ يظهر ان الانجذاب يدل على انسلاخ عن الحبس . والحبة لا تنقل دائماً انسلاخاً عن الحبس فقد يكون المحبون مالمكين الله بهم . فالحبة اذن لا تفعل الانجذاب ٢ وايضاً ان الحب يشتهي اتصال المحبوب به فهو اذن يجذب المحبوب الى نفسه وليس توجهه اليه منسلطاً عن نفسه

٣ وايضاً ان الحبة تصل الحب بالمحبوب كما مر في الفصلين السابقين فلما انسلخ الحب عن نفسه ليتوجه الى المحبوب لكان المحبوب أحب اليه دائماً من نفسه وهذا بين البطلان . فاذا ليس الانجذاب معلولاً للحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٤ مقاً ١ «الحبة الالهية تفعل الانجذاب» . والله نفسه حصل له الانجذاب بسبب المحبة « ولكن كل محبة مشتركة في شبه الحبة الالهية كما قال ديونيسيوس هناك ايضاً يظهر ان كل محبة تحدث انجذاباً

والجواب ان يقال يراد بالانجذاب الانسان انسلاخه عن نفسه وهذا يحدث بحسب القوة المدركة والقوة الشوقية اما بحسب القوة المدركة فمضى انسلخ الانسان عن حالة ادراكه الخاص اما ترفعه الى ادراك اعلى كما يقال منجذب لمن يرتقي الى ادراك ما فوق الحبس والعقل من حيث ينسلخ عن حالة ادراك العقل والحبس الطبيعية او لا يخطئه الى حالة ادنى كما يقال منجذب لمن يصيبه خجل او جنون واما بحسب القوة الشوقية فمضى توجه الشوق من انسان الى آخر خارجاً بنحو من الانحاء عن نفسه فالانجذاب الاول تحدته المحبة بطريق التهيئة والتهديد اي من حيث تعمل الحب على التفكير بالمحبوب كما مر في الفصل الاول والتفكير الشديد

بشيء يذهل صاحبه عما سواه والانجذاب الثاني تُحِدْته المحبة بدون توسط اما  
محبة الصداقة فتُحِدْته مطلقاً واما محبة الشهوة فلا تُحِدْته مطلقاً بل من وجه لان  
الحب يخرج في محبة الشهوة عن نفسه على نحو ما ابي من حيث لا يكتفي بان  
يتلذذ بالخير الحاصل عليه في نفسه بل يلتمس ان يتمتع بخير خارج عن نفسه الا انه  
لا تلبسه ذلك الخير الخارج لنفسه ليس يخرج عن نفسه مطلقاً بل ذلك الشوق  
ينقضي اخيراً في داخله واما في محبة الصداقة فشوق الحب يخرج مطلقاً عن نفسه  
لانه لا يريد الخير وبقية تصديقه باذلاً همه وعنايته لاجله

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الانجذاب الاول  
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يرد على محبة الشهوة التي لا تحدث الانجذاب  
بالاطلاق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الحب انما ينسلخ عن نفسه من حيث يريد الخير ويفعله لصديقه  
وهو لا يريد خير صديقه اكثر من خير نفسه فلا يلزم كون غيره احب اليه من نفسه

### الفصل الرابع

في ان القيرة هل هي معلول لمحبة

يُنْخَطُّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان القيرة ليست معلولاً للمحبة لانها مبدأ  
للمحبة وعليه قوله في ١ كور ١٣: ٣ اذ فيكم غيرة وخصومة الآية والخصومة تنافي  
المحبة فالقيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٢ وايضاً ان موضوع المحبة هو الخير الذي من شأنه ان يشرك في نفسه والقيرة  
منافية للاشتراك لاقتضاها في ما يظهر عدم احتمال المحب الشركة في المحبوب كما  
يقال ان الرجال يبارون على نساءهم اذ لا يريدون ان يكن مشتركات بينهم وبين  
غيرهم فالقيرة اذن ليست معلولاً للمحبة

٣ وايضاً لا تكون القيرة دون بغض كما لا تكون دون محبة ايضاً ففي مز ٧٧: ٣

« غرتُ من الأئمة » فإذا ليس يجب جعل القيرة معلولاً للمحبة باكثر مما هي معلولُ البنض

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ ١٠٠ مقاً ان « الله يُدعى غيراً لفرط محبته للكائنات »

والجواب ان يقال ان القيرة كيفما اعتبرت تصدر عن شدة المحبة فلا ينبغي ان كلها كانت قوة اشدّ ميلاً الى شيء كانت اشدّ دفعا لكل ما يضاد ذلك او ينافيه ولما كانت المحبة حركة الى المحبوب كما قال اوسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ و ٣٥ كانت المحبة الشديدة بتعني دفع كل ما ينافيها الا ان ذلك ليس يحدث في محبة الشهوة ومحبة الصداقة سواء لان من يشتهي شيئاً في محبة الشهوة اشتهاً شديداً يتحرك الى مدافعة كل ما ينافي طائفة ادراك المحبوب او طائفة التمتع به وبهذا المعنى يقال ان الرجال يفارون على نسايتهم لثلايفوتهم بشركة القير ما يتفوتونه من الانفراد بالزوجة وكذلك الذين يتفوتون العظمة يتحركون الى مقاومة من يظهر انهم يعظمون لاعتبارهم انهم يحملون دون عظمتهم وهذه هي غيرة الحسد المشار اليها بقوله في مز ١٠٣: ٦ « لا تعبط الاشرار ولا تقتر من صانعي الاثم » واما محبة الصداقة فهي بتعني خير الصديق فتعني كانت شديدة حركت الانسان الى مقاومة كل ما ينافي خير الصديق وبهذا المعنى يقال ان الصديق يفار لصديقه متى عني بدفع ما يقال او يفعل ضد خير صديقه وعلى هذا النحو يقال ان انساناً يفار لله متى حاول ان يدفع بحسب طاقته ما يضاد كرامة الله او ارادته كقوله في ٣ ملوك ١٩: ١٤ « غرتُ لرب الجنود » وفي شرح قوله في يو ٢: ٢٠ « غيرة بيتك اكلتني » « يوكل من القيرة الصالحة من يجتهد في اصلاح كل ما يراه من القبايح واذا تعذر عليه ذلك احتمله وأن منه »

إذا اوجب على الاول بان كلام الرسول هناك على غيرة الحسد التي هي سبب

الحصومة ليس لمضادة الشيء المحبوب بل لمداخلة ما يحول دونه من العوائق  
وعلى الثاني بان الخير يُحِبُّ من حيث يمكن اشتراكه المحب فيه ولذلك  
فكر ما يمنع كمن هذا الاشتراك يصير مشتركاً وهكذا من محبة الخير تحصل  
الغيرة على انه قد يحدث من نقص الخيرية ان بعض الخيرات السيرة لا يمكن  
احرازها كلها معاً من كثيرين فتحصل من محبتها غيرة الحسد بخلاف تلك الخيرات  
التي يمكن احرازها كلها من كثيرين فان هذه الغيرة لا تحصل عنها حقيقةً اذ ليس  
يحسد احد غيره على ادراك الحق الذي يمكن ادراكه كله من كثيرين بل قد يحسده  
على سمو ادراكه

وعلى الثالث بان بنى الانسان لما يتأقني الشيء المحبوب يحصل ايضاً عن المحبة  
ولذلك يُجمل الغيرة معلولاً بالخصوص للمحبة باكثر مما يُجمل معلولاً للبغض

### الفصل الخامس

في ان المحبة هل هي افعال مضر بالمحب

يُخْتَلَفُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان المحبة افعال مضر فان السقم يدل  
على ضرر بالسقيم والمحبة تسقم في نش ٢: ٥ «أَسْدُوْني بِالزَّهْرِ شِدِّ دُوْني بِالنَّفَاحِ  
فَقَدْ اسْقَمْنِي الْحُبُّ» فاللحبة اذن افعال مضر

٢ وايضاً ان الاذابة ضريب من التحليل والمحبة مذيبة في نش ٦: ٥ «نَفْسِي

ذَابَتْ حِينَ نَطَقْتُ حَبِيْبِي» فاللحبة اذن محللة فهي اذن مُفسدة ومضرة

٣ وايضاً ان الضرر يدل على فوط الحرارة الذي هو مُفسد والضرر يحدث

عن المحبة فقد جعل ديونيسيوس في مراتب السلطة السباوية الحرارة والحدة

والاضطراب في جملة خاصيات محبة السروفين وفي نش ٦: ٨ عن المحبة «وَمِثْطُهَا

كُوَيْضُ النَّارِ وَاللَّيْبُ» فاللحبة اذن افعال مضر ومفسدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ «كُلُّ



شيء يجب نفسه من حيث يحفظ ذاته . فالحبة اذن ليست انفعالا مضرا بل حافظة ومكملة

والجواب ان يقال ان المحبة تدل على تعاقب القوة الشوقية بخير ما كما مر في مب ١٦ ف ١ و ٢ وب ٢٧ ف ١ وليس يتضرر شيء بتعلقه بما يلائمه بل يستكمل وتحسن حاله به اذا كان ذلك ممكنا وانما يتضرر ونقص حاله بتعلقه بما لا يلائمه وعلى هذا فحبة الخير الملائم مكملة للمحب ومصلحة لحاله ومحبة الخير النافر مضره بالمحب ومفسدة لحاله . فاذا اعظم ما يستكمل الانسان وتصلح حاله بمحبة الله واعظم ما يتضرر ونقص حاله بمحبة الخطيئة وعليه قوله في هوشع ٩ : ١٠ « صار وارحاسا كحبابهم » وما قلناه الى الآن عن المحبة فالتاثير فقلناه باعتبار جهتها الصورية اي باعتبار ما هو الشهوة واما باعتبار ما في انفعال المحبة من الجهة المادية وهو التاثير الجسدي فقد تكون المحبة مضره بسبب فرط التاثير كما يمرض ذلك في الحس وفي كل فعل من افعال القوى النفسانية يحدث بتاثير الآلة الجسدية واما ما اورد في الاعتراضات فيجاب عليه بأنه يمكن ان يجعل المحبة معلولات قريبة اربعة وهي الدواب والتمتع والسقم والاضطراب واولها الدواب المقابل للجمود لان الاشياء المتجمدة تندمج اجزاؤها بحيث يتعسر دخول جسم غريب بينها والمحبة تقتضي استعداد الشوق لقبول الخير المحبوب باعتبار وجود المحبوب في الحب كما تقدم سفي ف ٢ فجمود القلب او صلابته كصفة منافية للمحبة واما الدواب فيدل على لين في القلب يصير به القلب مستعدا لدخول المحبوب فيه فاذا كان المحبوب حاضرا وحاصلا حصل اللذة او التمتع واذا كان غائبا حصل من ذلك انفعالان اي الألم من التيبه ( ولتلك متى تلبس الألم على وجه الخصوص مرضا وشدة الشوق الى ادراك المحبوب ويعبر عنها بالاضطراب فهذه هي معلولات المحبة باعتبارها من الجهة الصورية بحسب نسبة القوة الشوقية الى الموضوع واما

انفعال المحبة فيلحظه باعتبار تأثر الآلة معلولات معادلة للمعلولات السابقة

### الفصل السادس

في ان المحبة هل هي علة لكل ما يفعله المحب

يُنْعَمُ الى السادس بان يقال : يظهر ان المحب لا يفعل كل شيء عن محبة فان المحبة  
انفعال كما مر في مب ٢٦ ف ٢ وليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن انفعال بل  
منه ما يفعله عن انتخاب ومنه ما يفعله عن جهل كما في الخلقيات لك ٣ ب ٥ فاذا  
ليس يفعل الانسان كل ما يفعله عن محبة

٢ وايضاً ان الشهوة هي مبدأ الحركة والفعل في جميع الحيوانات فلوفعل  
الانسان كل شيء عن محبة لكانت سائر انفعالات القوة الشهوية عبثاً

٣ وايضاً ليس يصدر شيء عن علتين متضادتين معاً ومن الاشياء ما يصدر عن  
البعض فاذاً ليس يصدر كل شيء عن المحبة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٩ انما تفعل  
جميع الاشياء ما تفعله بسبب المحبة

والجواب ان يقال كل فاعل يفعل لغاية كما مر في مب ١ ف ١ و ٢ والغاية هي الخير  
الذي يشبهه ويحبه كل شيء فيتضح اذن ان كل فاعل اياً كان لا يفعل فعلاً الا  
عن محبة

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على المحبة التي هي انفعال في  
الشوق المحسي وكلما اننا على المحبة بالاجمال باعتبار تناولها المحبة العقلية  
والنطقية والحيدانية والطبيعية فهذا المعنى تكلم ديونيسيوس على المحبة في الاسماء  
الالهية ب ٤ مق ١٢

وعلى الثاني بان المحبة يصدر عنها الشوق والالم والذوق بالتالي سائر الانفعالات  
الاخر كما مر في مب ٢٥ ف ٢ فاذاً كل فعل يصدر عن انفعال ما فهو يصدر

عن المحبة ايضاً باعتبار كونها اعملة الاولى فلا تكون الانفعالات الأخر عيناً  
لكونها عللاً قريية  
وعلى الثالث بان البغض ايضاً جدر عن المحبة كما سيأتي قريباً في المبحث الثاني ف٢

### المبحث التاسع والعشرون

في البغض - وفيه ستة فصول

ثم يجب النظر في البغض والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - الفان الشر هل هو  
علة البغض وموضوعه - ٢ في ان البغض هل يحدث عن المحبة - ٣ فبان البغض هل هو اشد  
من المحبة - ٤ هل يقدر احد ان يبغض نفسه - ٥ هل يقدر احد ان يبغض الحق  
- ٦ هل يمكن ببغض شيء كلي

### الفصل الاول

في ان الشر هل هو علة البغض وموضوعه

يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشر ليس علة البغض وموضوعه لان  
كل موجود من حيث هو موجودٌ خيرٌ فلو كان موضوع البغض هو الشر لم يتعلق  
البغض بشيء بل بعدم شيء فقط وهذا بين البطلان  
٢ وايضاً ان بغض الشر محمودٌ ولذلك قيل في مدح بعضهم في ٢ مكاً ٣ :  
« كانت الشرائع محفوظة غاية الحفظ لما كان عليه اُنبياء الكاهن الاعظم من الورع  
ولاجل الذين كانوا يبغضون الشر » فلو كان لا يبغض الا الشر لكان كل بغض  
محموداً وهذا بين الفساد  
٣ وايضاً ليس شيء بعينه خيراً وشرّاً معاً . وقد يُبغض ويحب شيء واحد بعينه

من اشياء مختلفة . فالبغض اذن ليس يتعلق بالشر فقط بل بالخير أيضاً  
لكن يعارض ذلك ان البغض يضاد المحبة . وموضوع المحبة هو الخير كما مر في  
مب ٢٦ ف ١ . فاذا موضوع البغض هو الشر

والجواب ان يقال لما كان الشوق الطبيعي ينبعث عن أدراك ما ولو اجنبياً  
كان الحكم واحداً على ما يظهر في ميل الشوق الطبيعي والشوق الحيواني الذي يحصل  
عن الادراك الثاني كما مر في مب ٢٦ ف ١ . وظاهر في الشوق الطبيعي انه كما ان  
لكل شيء ميلاً او استعداداً طبيعياً لما يلائمه وذلك هو المحبة الطبيعية كذلك لكل  
شيء نفور طبيعي عما هو منافر ومفسد وهذا هو البغض الطبيعي . فاذا كذلك  
الامر في الشوق الحيواني او العقلي فان المحبة هي ميل الشوق الى ما يُعتبر ملائماً  
والبغض هو نفور الشوق عما يُعتبر منافراً ومضراً . وكما ان كل ملائم من حيث هو  
كذلك يضمن حقيقة الخير كذلك كل منافر من حيث هو كذلك يضمن  
حقيقة الشر وعليه فكما ان الخير هو موضوع المحبة كذلك الشر هو موضوع البغض  
اذ اوجب على الاول بان الموجود من حيث هو موجود لا يتضمن حقيقة المنافر  
بل حقيقة الملائم لاشتراك جميع الاشياء في الموجود . وأما الموجود من حيث هو  
موجود مخصوص بعينه فيضمن حقيقة المنافر لموجود معين . وبهذا الاعتبار يكون  
بعض الموجودات مكروهاً لبعضها وشرّاً بالقياس الى بعضها وان لم يكن شرّاً  
في نفسه

وعلى الثاني بانه كما قد يُعتبر خيراً ما ليس في الحقيقة خيراً كذلك قد يعتبر  
شرّاً ما ليس في الحقيقة شرّاً ومن ذلك يعرض احياناً ان لا يكون بغض الشر ولا  
محبة الخير خيراً

وعلى الثالث بان محبة اشياء مختلفة وبغضها شيء واحد بعينه يعرض بمحسب  
الشوق الطبيعي من طريق ان شيئاً واحداً بعينه يكون في طبعه ملائماً لاحد ومنافرّاً

لآخر كما ان الحرارة ملائمة للنار ومنافرة للماء وبحسب الشوق الحيواني من طريق  
ان شيئاً واحداً يبينه يعتبر من احدها خيراً ومن آخر شراً

### الفصل الثاني

في ان البغض هل يصدر عن المحبة

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان المحبة ليست علة للبغض لان الاشياء  
القسيمة بعضها لبعض هي مما بالطبع كما في باب مما من لواحق المقولات . وكل  
من المحبة والبغض قسم للآخر لكونهما متضادين . فهما اذاً مما بالطبع . فاذا  
ليست المحبة علة للبغض

٢ وايضاً ليس احد الضدين علة للآخر . والمحبة والبغض ضدان فاذا اُلح  
٣ وايضاً ليس المتأخر علة للتقدم . والبغض متقدم على المحبة في ما يظهر للدلالة  
البغض على نفور عن الشر والمحبة على ميل الى الخير . فاذا ليست المحبة علة للبغض  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ا ب ٧ و ٩ « جميع  
المواطف تصدر عن المحبة » فالبغض اذن لكونه من جملة المواطف النفسانية  
يصدر عن المحبة

والجواب ان يقال ان المحبة قائمة بنوع من موافقة الحب للمحروب والبغض قائم  
بنوع من المنافرة او المخالفة كما تقدم في الفصل الانف وكل شيء يجب ان يعتبر  
فيه ما يلائمه قبل اعتباره ما ينافره اذا انما يكون شيء منافراً لا خرمين حيث هو  
مفسد او مانع لما يلائمه ومن ذلك يلزم بالضرورة ان المحبة متقدمة على البغض  
وانه ليس يبغض شيء الا لمصادته الملائم المحروب وعلى هذا فكل بغض يحدث  
عن المحبة

اذ اُجيب على الاول بان الاشياء القسيمة بعضها لبعض منها ما يوجد مما  
بالصريح حقيقة واعتباراً كوعي الحيوان ونوعي اللون ومنها ما يوجد مما اعتباراً

ولكن احدها متقدم حقيقة على الآخر وعلة له كما هو ظاهر في انواع الاعداد والاشكال والحركات ومنها ما ليس معاً لاحقيقة ولا اعتباراً كالجواهر والعرض لان الجواهر في الحقيقة علة العرض . والموجود يصدق بالاعتبار على الجواهر قبل صدقه على العرض اذ ليس يصدق على العرض الامن حيث هو في الجواهر . والمحبة والبغض موجودان معاً بالطبع اعتباراً لاحقيقة فلا يمتنع كون المحبة علة للبغض وعلى الثاني بان المحبة والبغض انما يكونان متضادين متى تعلقا بواحد بعينه وامامتى تعلقا بمتضادين لم يكونا متضادين بل متلازمين لان محبة شيء وبغض ضده في حكم واحد فتكون محبة شيء علة لبغض ما يضاده وعلى الثالث بان الرجوع عن متعنى متقدم في الدرك على التوجه الى متعنى آخر وامام في القصد فالأمر بالعكس اذ انما يرجع عن متعنى ليتوجه الى آخر والحركة الشوقية اخص بجهة القصد منها بجهة الدرك ولذلك كانت المحبة متقدمة على البغض اذ كلاهما حركة شوقية

### الفصل الثالث

في ان البغض هل هو اشد من المحبة

يُنْقَضُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان البغض اشد من المحبة فقد قال اغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٦ « ليس احد الا وهربه من الالم اعظم من ابتغائه اللذة » والحرب من الالم يرجع الى البغض وابتغاء اللذة يرجع الى المحبة .  
فالبغض اذن اشد من المحبة

٢ وايضاً ان الاضعف يُقَلِّبُ من الاشد . والمحبة تُعَلِّبُ من البغض وذلك متى استحالت المحبة اليه . فالبغض اذن اشد من المحبة

٣ وايضاً ان عاطفة النفس تظهر بالأثر . والانسان اشد ثباتاً في دفع المكروه منه في طلب المحبوب كما ان الحيوانات العجم ايضاً تترك المستلذات بسبب الضرب

كامل بذلك او غسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . فالبض اذن اشد من المحبة لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر لان الشر لا يفعل الا بقوة الخير كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٦٠ . واخلاف المحبة والبض تابع لا خلافاً للخير والشر . فللمحبة اذن اشد من البض

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون المعلوم اقوى من علته وكل بغض فهو يصدر عن محبة صدور المعلوم عن علته كما مر في الفصل السابق فيستحيل اذن ان يكون البض اشد من المحبة مطلقاً بل من الضرورة ايضاً ان تكون المحبة بالاطلاق اشد من البض فان حركة شيء الى الغاية اشد من حركته الى ما الى الغاية وغاية الحرب عن الشر ادراك الخير فاذا حركة النفس الى الخير اشد مطلقاً منها الى الشر الا ان قد يظهر ان البض اشد من المحبة لامرئين اما اولاً فلان البض يُشعر به اكثر من المحبة لانه لما كان ادراك الحس قائماً بنوع من التأثر فتي كان قد تأثر بشيء فلا يُشعر بذلك كما لو كان في حال التأثر وقلبك فحرارة حتى الدق وان كانت اشد لا يُشعر بها كما يُشعر بحرارة حتى الربيع لان حرارة حتى الدق صارت كأنها ملكة او طبيعة ولهذا كانت المحبة ايضاً اشد تأثيراً عند غيبة المحبوب كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ « المحبة يُشعر بها اكثر متى حصلت عن الاحتياج » ولهذا ايضاً كانت متافرة ما يُفرض اشد تأثراً على الحس من ملامة ما يُحب . واما ثانياً فلم يعدم نسبة البض الى المحبة للمحاذاة له لانه بحسب تفاوت الخيرات في العظم والحفارة تتفاوت المحبات التي يقابلها باض متعادلة لها وعلى هذا فالبض المحاذي لمحبة اعظم اشد تحريكاً من لمحبة التي هي ادنى وبذلك يتضح الجواب على الاول لان محبة اللذة ادنى من محبة حفظ الذات التي يجاذعها الحرب من الالم وقلبك كان الحرب من الالم اشد من محبة الثبات واجيب على الثاني بان البض ليس يقبل المحبة اصلاً الا لاجل محبة اعظم

يحاذيها فالإنسان مثلاً أحبُّ نفسه منه لصديقه ولكونه يحب نفسه يفيض صديقه  
إذا ضاؤه

وعلى الثالث بانه انما يكون الفعل في دفع المكروه اشدَّ لان البض اشدُّ تأثراً  
على الحس

### الفصل الرابع

هل يقدر احد ان يفيض نفسه

ينحطُّ الى الرابع بان يقال: يظهر ان انساناً يقدر ان يفيض نفسه ففي مز ٦١٠  
« من يحب الجور يفيض نفسه » وكثير من الناس يحبون الجور . فاذاً كثير من  
الناس يفيضون انفسهم

٢ وايضاً انما يفيض من تريد وتعمل له الشر . وقد يريد انسان ويقفل الشر  
نفسه كالذين يثغرون . فاذاً بعض الناس يفيضون انفسهم

٣ وايضاً قال بولسيوس في التعزية لك ٢٥ « الجمل يجعل صاحبه مكرهاً »  
ومن ذلك يحصل ان كل انسان يفيض الجليل . وبعض الناس بخلاء . فهم اذن  
يفيضون انفسهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢٩: ٥ « لم يفيض احدٌ جنده قط »  
والجواب ان يقال يستحيل ان يفيض انسان نفسه بالذات فان كل شيء يشتحي  
الخير طبعاً ولا يمكن ان يشتحي لنفسه شيئاً الا باعتبار كونه خيراً لان الشر يحصل  
دون قصد الارادة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢٢ ومجة  
انسان هي ارادة الخير له كما مر في مب ٢٦ ف ٤ فاذاً من الضرورة ان يحب  
الانسان نفسه ويستحيل ان يفيض انسان نفسه بالذات الا انه قد يعرض ان  
يفيض انسان نفسه بالعرض وذلك يحدث على نحوين فيحدث اولاً من جهة الخير  
الذي يريده انسان لنفسه اذ قد يعرض ان يكون ما يُشتحي على انه خيرٌ من



وجه شرّاً بالاطلاق وهكذا يريد الانسان لنفسه الشر بالمرض وهذا هو يفيض  
لنفسه ويحدث ثانياً من جهة نفسه التي يريد لها الخير فان كل شيء هو بالخصوص  
ما هو الا هم فيه ولذلك يسند الى المملكة ما يفعله الملك كأنه الملك هو المملكة  
باسرها وواضح ان الانسان بالخصوص هو عقل الانسان ويعرض ان بعضاً يعتبرون  
انهم بالخصوص ما هم بم باعتبار الطبيعة الجسمية والحسية فيجبون انفسهم بحسب  
ما يعتبرون به انفسهم لكنهم يفيضون ما هم حقيقة بارادتهم ما ينافي العقل وفي  
كلا الوجهين من يجب الجور فليس يفيض نفسه اي روحه فقط بل يفيض  
ذاته ايضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجب على الثاني بانه ليس احدٌ يريد او يفعل لنفسه شرّاً الا من حيث  
يعتبره خيراً فان الذين يتجرون ايضاً يعتبرون موتهم خيراً من حيث ينتهي به  
ما يتولاهم من شقاء او ألم

وعلى الثالث بان الجبل يفيض عرضاً من اعراضه لكنه ليس لذلك يفيض نفسه  
كما ان المريض يفيض المرض من حيث يجب نفسه او يقال ان الجبل يجعل  
صاحبه مكرهاً عند الغير لا عند نفسه بل هو بالاحرى صادر عن اقراط محبة  
القات لا بقتله الانسان بها لنفسه من الخيرات الزمانية أكثر مما يجب ان يبتغيه

#### الفصل الخامس

هل يقدر احدٌ ان يفيض الحق

يُخْتَلَفُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس يقدر احدٌ ان يفيض الحق فان  
الخير والموجود والحق امور متساوقة وليس يقدر احدٌ ان يفيض الخير فاذا  
ليس يقدر احدٌ ان يفيض الحق

٢ وايضاً ان جميع الناس يشتهون العلم طبعاً كما في اول الالميات والعلم ليس

يتعلق الا بالحق فالحق اذن يُشْتَهَى وَيُحِبُّ بالطبع . وما كان حاصلًا بالطبع فهو حاصل دائمًا . فاذاً ليس يقدر احدٌ ان يفيض الحق

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ ب ٤ ان « الناس يحبون غير المتصنعين » وما ذاك الا لاجل الحق . فالانسان اذن يحب الحق بالطبع فهو اذن لا يفيض لكن يمارض ذلك قول الرسول في غلا ٤ : ١٦ « صرت عدواً لكم لقولي لكم الحق »

والجواب ان يقال ان الخير والحق والموجود متحدة حقيقة لكنهما متمايزا اعتباراً فان الخير يتضمن اعتبار المشتى ولا كذلك الموجود او الحق فان الخير ما يشبهه كل شيء ولذلك لا يجوز ان يُفَضَّ الخير من حيث هو خيرٌ لا باعتباره كلياً ولا باعتباره جزئياً واما الموجود والحق الكليان فيمتنع عليهما البفض لان المنافرة سبب البفض والملاءمة سبب المحبة والموجود والحق يشتركان فيهما جميع الاشياء الا انه لا يمتنع تعلق البفض بموجود جزئي وبحق جزئي باعتبار كونه مضاداً او متافراً لان المضادة والمنافرة لا تنافي حقيقة الموجود والحق كما تنافي حقيقة الخير ومضادة حق جزئي او منافرة الخير المحبوب تحدث على ثلاثة أنحاء اولاً باعتبار كون الحق موجوداً في نفس الاشياء الخارجة وجود العلة والاصل وبهذا الاعتبار قد يفيض الانسان الحق من حيث يريد ان لا يكون حقاً ما هو حق وثانياً باعتبار حصول الحق في معرفة الانسان فتمتعه عن طلب المحبوب كما لو اراد بعض ان لا يعرفوا حقيقة الايمان ليسوع لهم الخطأ ولسان هولاء قيل في ايوب ١٤ : ٢١ « معرفة طورك لا تنفعها » وثالثاً يفيض الحق الجزئي على انه متافرٌ باعتبار كونه حاصلًا في عقل الغير كما انه لو اراد انسان ان يقترف خطيئة يفيض معرفة الغير للحق من جهة خطيئته وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ٢٣ « يجب الناس الحق ساطعاً ولكنهم يفيضونه موتياً »

وبذلك يتضح الجواب على الاول  
واجب على الثاني بان معرفة الحق محبوبة بالذات ولذلك قال اوغسطينوس  
« يحبه الناس ساطعاً » الا انه يجوز ان تكون مكروهة بالعرض من حيث تحول  
دون مشي ما  
وعلى الثالث بانه انما يحب غير المتصنعين من حيث ان الانسان يحب بالذات  
معرفة الحق الذي يملئه غير المتصنعين

### الفصل السادس

هل يمكن بغض شيء كلي

يُجَبَّلُ الى السادس بان يقال : يظهر انه يستحيل تعلق البغض بشيء كلي  
لكونه من انفعالات الشوق الحسي الذي انما يتحرك من ادراك المحسوس . والحس  
لا يقدر ان يدرك الكلي . فيستحيل اذن تعلق البغض بشيء كلي  
٢ وايضاً ان البغض يحدث عن المنافرة المانعة للشركة . والشركة من حقيقة  
الكلي . فيستحيل اذن تعلق البغض بشيء كلي  
٣ وايضاً ان موضوع البغض هو الشر . والشر يوجد في الخارج لا في الدهن كما في  
الاهليات كـ ٦ م ٨ . فاذاً لكون الكلي لا يوجد الا في العقل الذي يتنزع الكلي  
من الجزئي يظهر انه يستحيل تعلق البغض بشيء كلي  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ ب « انما يحدث الغضب  
بين الافراد واما البغض فيمتعلق بالاجناس ايضاً فان كل انسان يبغض اللص  
والمفتري »

والجواب ان يقال يجوز اعتبار الكلي على نحوين الاول من حيث يراد به  
معنى الكلية والثاني من حيث يراد به الطبيعة المتصفة بذلك المعنى فان اعتبار  
الانسان الكلي غير واعتبار الانسان بما هو انسان غير . فاذا اعتبر الكلي بالمعنى

الاول فليس لقوة حسية لا ادراكية ولا شوقية ان تتعلق به لان الكلبي يحصل بانتزاعه  
من المادة الشخصية التي هي محل كل قوة حسية الا انه يجوز لقوة حسية ادراكية  
وشوقية ان تتعلق بشيء بوجه العموم كقولنا ان موضوع البصر هو اللون بالعموم  
لا لان البصر يدرك اللون الكلبي بل لان اللون ليس بوصف يكونه مدركاً من  
البصر من حيث هو لون جزئي بينه بل من حيث هو لون مطلقاً وبهذا المعنى  
يجوز تعلق البض الحسي ايضاً بشيء كلي فن الاشياء ما يصاد الحيوان من حيث  
طبيعته الكلية لا من حيث طبيعته الجزئية فقط كضادة الذئب للشاة ومن ثم  
كانت الشاة تبغض الذئب بالعموم واما الغضب فلا يحدث الا عن شيء جزئي  
اذ انما يحدث عن فعل شيء مضر والافعال خاصة بالجزئيات ولذلك قال الفيلسوف  
في الموضع المتقدم ذكره ان الغضب لا يتعلق الا بشيء جزئي واما البغض فيجوز  
ان يتعلق بشيء بالعموم واما البغض باعتباره في الجزء العقلي فلكونه يلحق  
الادراك العقلي الكلبي يجوز تعلقه بالكل باعتباره

اذا اوجب على الاول بان الحس لا يدرك الكلبي من حيث هو كلي لكنه يدرك  
ما تعرض له الكلية بالاتزاع  
وعلى الثاني بان ما كان مشتركاً بين الجميع لا يجوز تعلق البغض به لكنه لا يمنع  
ان يكون شيء مشتركاً بين كثيرين ومتأخر الآخرين فيكون مكروهاً لهم  
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الكلبي من حيث يراد به معنى الكلية  
وهو بهذا الاعتبار لا يتعلق به الادراك او الشوق الحسي

## المبحث المثلث ثلاثين

### في الشهوة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط - ٢ هل هي انفعال مخصوص - ٣ هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية - ٤ في ان الشهوة هل هي غير متناهية

#### الفصل الأول

في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط ..

يُختلّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست خاصة بالشوق الحسي فنها ما يقال لها شهوة الحكمة كقوله في حك ١٠٦ « شهوة الحكمة تُبلغ الى الملكوت الدائم » والشوق الحسي يتنوع تعلقه بالحكمة . فاذا ليست الشهوة خاصة بالشوق الحسي

٢ وايضاً ان ابتغاء او امر الله ليس الى الشوق الحسي بل قال الرسول في رو ١٨: ٧ « الخبز لا يسكن في اي في جسدي » . والشهوة تتعلق بابتغاء او امر الله كقوله في مز ١١٨ : ٢٠ « اشتيت نفسي ان تبغني احكامك » . فهي اذن ليست خاصة

بالشوق الحسي

٣ وايضاً ان لكل قوة خير اخصاً تشبهه . فالشهوة اذن توجد في كل قوة نفسانية وليست خاصة بالشوق الحسي

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ « الجزء الغير الناطق الخاضع للعقل والمتقاده يُقسم الى شهوة وغضب وهذا هو جزء النفس الناطق الانفعالي والشوقي » فالشهوة اذن خاصة بالشوق الحسي

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى المستلذ كما قال الفيلسوف في  
الخطابة ١٤١ ب ٢ واللذة على قسمين كما سيأتي قريباً في البحث التالي ف ٣ و ٤ احدهما  
اللذة بالخير المعقول وهو خير العقل والثاني اللذة بالخير المحسوس فاللذة الأولى  
يظهر انها خاصة بالنفس وحدها والثانية مشتركة بين النفس والجسد لان الحس  
قوة في آلة جسمية ومن ثم كان الخير المحسوس هو خير المركب كله. والشوق الى  
هذه اللذة يظهر انه هو الشهوة المشتركة بين النفس والجسد كما يدل على ذلك مجرد  
لفظها (اي في اللاتينية وهو *concupiscentia* ومعناه الاشتهاه معاً) فالشهوة  
اذن خاصة في الحقيقة بالشوق الحسي وبالقوة الشهوانية المأخوذة اسمها منها  
اذاً اجيب على الاول بان الشوق الى الحكمة او غيرها من الخيرات الروحانية  
يقال له احياناً شهوة اما لمساوية بينهما او لاشتداد شوق الجزء الاعلى الذي يحصل  
منه فيض على الشوق الادنى بحيث ان الشوق الادنى يتوجه ايضاً على حسب  
حاله الى الخير الروحاني تابعاً للشوق الاعلى والجسد ايضاً يخدم الروحانيات  
كقوله في مز ٨٣: « قلبي وجسمي ابتهما بالاله الحي »  
وعلى الثاني بان الابتغاء والاشتياق ليس في الحقيقة الى الشوق الادنى فقط  
بل بالحري الى الشوق الاعلى ايضاً اذ لا يفيد المصاحبة في الاشتهاه كالشهوة  
(اي في اللاتينية *concupiscentia*) بل يفيد مجرد الحركة الى الشيء المبتغى  
وعلى الثالث بان من شان كل قوة نفسانية ان تستغي خيرها الخاص بالشهوة  
الطبيعية انى لاتتبع الادراك واما اشتهاه الخير بالشهوة الحيوانية التي تتبع الادراك  
فخاص بالقوة الشوقية واشتهاه شيء باعتبار كونه خيراً مستلذاً بالهوى وهو الاشتهاه  
بالخصوص فخاص بالقوة الشهوانية

### الفصل الثاني

في ان الشهوة هل هي افعال مخصوص

يُفَعَّلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست افعالاً مخصوصاً للقوة الشهوانية فان الانفعالات تتأيز بحسب موضوعاتها . وموضوع الشهوانية هو المستلذ بالحس وهو ايضاً موضوع الشهوة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ . فاذاً ليست الشهوة افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٢ وايضاً قال اوجسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٣ « الشهوة هي محبة الامور القانية » فهي اذن ليست مقابلة للحجة . وجميع الانفعالات المخصوصة متفائرة بينها . فالشهوة اذن ليست افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

٣ وايضاً كل افعال من انفعالات الشهوانية يقابلها منها افعال مخصوص كما تقدم في م ٢٣ ف ٢ . وليس في الشهوانية افعال مخصوص يقابل الشهوة فقد قال الديمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ « الخير المرجو يحصل عنه الشهوة والحاضر يحصل عنه اللذة وكذلك الشر المتوقع يحصل عنه الجبن والحاضر يحصل عنه الالم » ومن ذلك يظهر انه كما ان الالم يضاد اللذة كذلك الجبن يضاد الشهوة والجبن ليس في الشهوانية بل في التضيية . فالشهوة اذن ليست افعالاً مخصوصاً في الشهوانية

لكن يعارض ذلك ان الشهوة تصدر عن المحبة وتوجه الى اللذة وهما من انفعالات الشهوانية فهي اذن مقابلة لساير انفعالات الشهوانية مقابلة افعال مخصوص

والجواب ان يقال ان الخير المستلذ بالحس هو بالاجمال موضوع الشهوانية كما مر في م ٢٣ ف ١ فيتأيزه اذن تتأيز انفعالات الشهوانية وتأيز الموضوع يجوز اعتباره اما من جهة طبيعته او من جهة التأيز في قوة الفعل فتأيز الموضوع الفاعل

من جهة طبيعته يحصل عنه تغير الانفعالات المادي والتفاير من جهة القوة الفاعلة يحصل عنه تغير الانفعالات الصوري الذي به تتغير الانفعالات بالنوع. وهذه اعتبار آخر لقوة الفاعلة او الخبز المحركة من جهة كون الخير حاضراً حقيقة ومن جهة كونه غائباً فباغبار كونه حاضراً يوجب السكون فيه وباعبار كونه غائباً يوجب التحرك اليه وعلى هذا فالمستلذ المحسوس من حيث يجعل الشوق مناسباً على نحو ما ووافقاً له يحدث المحبة ومن حيث يجذب الى نفسه حال غيبته يحدث الشهوة ومن حيث يجعل على السكون في نفسه حال حضوره يحدث اللذة ومن ذلك يظهر ان الشهوة انفعال مغاير بالنوع للمحبة ولذلة واما اشتباه هذا المستلذ او ذاك فيحدث في الشهوات تغيراً بالعدد

اذا اجيب على الاول بان الخبر المستلذ ليس موضوع الشهوانية مطلقاً بل باعبار كونه غائباً كما ان المحسوس هو موضوع المحافظة باعبار كونه ماضياً فان هذه الاحوال الجزئية توجب تغير النوع في انفعالات الجزء الحساس الذي يتعلق بالجزئيات او في قراء ايضاً

وعلى الثاني بان ذلك الوصف وصف بالعلة لا بالماهية فليست الشهوة في نفس المحبة بل معلولاً للمحبة او يقال ان اوغسطينوس اطلق هناك الشهوة بالنساحة على كل حركة شوقية تتعلق بالخير المستقبل فيدخل فيها المحبة والرجاء

وعلى الثالث بانه لا يوضع اسم للانفعال الذي يقابل الشهوة بلا توسط وتعلق بالشر كتملئ الشهوة بالخير الا انه لتعلقه بالشر الغائب كالجن قد يستعمل الجن مكانه كما قد تستعمل الشهوة مكان الرجاء لان ما كان من الخير او الشر يسيراً لا يعتد به ولذلك وضع لكل حركة شوقية الى الخير او الشر المستقبل الرجاء والجن اللذان يتعلقان بالثاق من الخير او الشر



### الفصل الثالث

هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

يُخطئُ الي الثالث بان يقال : يظهر ان نيس بعض الشهوات طبعياً وبعضها غير طبيعي فان الشهوة خاصة بالشوق الحيواني كما تقدم في ف١٠ والشوق الطبيعي قسم للشوق الحيواني فاذاً ليس لنا شهوة طبيعية

٢ وايضاً ان التفاير المادي لا يوجب التفاير في النوع بل في العدد فقط والتفاير العددي لا يدخل في مقاصد العلم ولو وجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية لم تكن تفاير الا بتفاير الموضوعات المستهواة وهذا يحصل عنه التفاير المادي والعددي فقط فالشهوة اذن لا تنقسم الى طبيعية وغير طبيعية

٣ وايضاً ان النطق قسم للطبع كما في الانطبعيات ك٢٠٩ م٢ فلو كان في الانسان شهوة غير طبيعية لوجب ان تكون ناطقة وهذا مستحيل لان الشهوة اشتغال فهي الى الشوق الحسي وليست الى الارادة التي هي شوق نطقي فاذاً ليس يوجد شهوات غير طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف اثبت في الخلقيات ك اب ١١ وفي الخطابة ك ١١٣ ب ١ شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية

والجواب ان يقال ان الشهوة هي الشوق الى الخير اللذيذ كما تقدم في ف١ والشيء يكون لذيقاً على نحوين اولاً لكونه ملائماً لطبيعة الحيوان كالطعام والشراب ونحوهما وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها طبيعية وثانياً لكونه ملائماً للحيوان بحسب ادراكه كما اذا تصور انسان شيئاً خيراً وملائماً فاستلذه وشهوة هذا الضرب من اللذيذ يقال لها غير طبيعية ويطلق عليها عادة اسم الحموى فالشهوات الاولى الطبيعية مشتركة بين الناس والبهائم لان لكل فريق منها ما يلائمه ويستلذه بالطبع والناس متفقون جميعاً فيها ولذلك وصفها الفيلسوف في الخلقيات ك ٢٠ بكونها

عامة وضروية واما الشهوات الثانية فخاصة بالناس الذين من شأنهم وحدهم ان يتصوروا شيئاً خيراً وملائماً ما عدا ما تقتضيه الطبيعة ولذلك قال الفيلسوف في الخطبة ١٤ ان الشهوات الاولى غير نطقية والثانية نطقية ولا اختلاف اعتبارات الناس باختلافهم يقال للتانية ايضاً خاصة ومردفة اي زائدة على الطبيعة كما في الخلقيات ٣

اذ اُجيب على الاول بان ما يُشْتاق اليه بالشوق الطبيعي يجوز ان يُشْتاق اليه بعينه بالشوق الحيواني متى تعلق به الادراك وعلى هذا فالطعام والشراب ونحوهما مما يُشْتاق اليه طبعاً يجوز ان تعلق به الشهوة الحيوانية وعلى الثاني بان مغايرة الشهوات الطبيعية لغير الطبيعية ليست مادية فقط بل صورية ايضاً باعتبار ما من حيث تحصل عنه مغايرة الموضوع الفاعل وموضوع الشوق هو الحيز المذكور فتغاير الفاعل اذن يرجع اليه تغاير الادراك اي من حيث يدرك كونه شيئاً ملائماً بالادراك المطلق الذي عنه تحدث الشهوات الطبيعية التي سماها الفيلسوف في الموضع المتقدم من الخطابة غير نطقية ومن حيث يدرك شيئاً كذلك بالروية التي عنها تحدث الشهوات الغير الطبيعية التي لذلك سماها الفيلسوف في الموضع المذكور نطقية

وعلى الثالث بان الانسان ليس يوجد فيه نطق كلي فقط وهو الذي يرجع الى الجزء العقلي بل نطق جزئي ايضاً وهو يرجع الى الجزء الحسي كما اسلفنا في ق ٢٨ ف ٢٨ وعلى هذا فالشهوة النطقية ايضاً يجوز ان ترجع الى الشوق الحسي ولهذا يجوز ايضاً ان يتحرك الشوق الحسي من النطق الكلي بواسطة التصور الجزئي

#### الفصل الرابع

في ان الشهوة هل هي غير متناهية

يُخْتَلَفُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست غير متناهية فان موضوعها

هو الخير المتضمن حقيقة الغاية والنهاية ومن ثبت غير المتناهي ينفي النهاية كما في  
الاهليات كـ ٨٣٢ . فيمتنع إذن كون الشهوة غير متناهية

٢ وايضاً ان الشهوة تتعلق بالخير الملائم لصدورها عن المحبة . وغير المتناهي لكونه  
غير معادل فيمتنع ان يكون ملائماً . فيمتنع إذن كون الشهوة غير متناهية

٣ وايضاً ان غير المتناهيات لا يمكن قطعها فلا يمكن فيها البلوغ الى الاخير .  
والمشتهي تحصل له اللذة يلوغ الى الاخير . فإذا لو كانت الشهوة غير متناهية لم  
تحصل اللذة اصلاً

لكن بعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة كـ ١٠٦ . « لما كانت الشهوة  
غير متناهية كان الناس يشتهون اموراً غير متناهية »

والجواب ان يقال ان الشهوة قسمان طبيعية وغير طبيعية كما مر في الفصل  
الآنف فالشهوة الطبيعية لا يجوز ان تكون غير متناهية بالقل لتعلقها بما تقتضيه  
الطبيعة والطبيعة لا تقصد الا شيئاً محدوداً ومعبأً ولذلك لا يشتهي انسان اصلاً  
طعاماً غير متناهٍ او شراباً غير متناهٍ الا انه كما يعرض في الطبيعة وجرد غير متناهٍ  
بالقوة على سبيل التعاقب كذلك يعرض للشهوة الطبيعية ان تكون غير متناهية  
بالتعاقب بمعنى انها بعد ان تكون قد حصلت على طعام تشتهي مرة أخرى  
طعاماً او شيئاً آخر فتقضي الطبيعة لان هذه الحبرات الجسمية لو رودها من

خارج لا تبقى دائماً بل تُفقد ومن ثم قال الرب السامرية في يو ١٣ : ٤ « من يشرب  
من هذا الماء يعطش ايضاً » . واما الشهوة الغير الطبيعية فغير متناهية مطلقاً لكونها  
تبع العقل كما مر في الفصل الآنف ومن شأن العقل ان يذهب الى غير النهاية .  
وعليه فمن يشتهي الشيء لا يجب ان يشتهي الى حد محدود بل يجوز ان يشتهي ان  
يصير غنياً مطلقاً بقدر الطاقة . ويجوز ايضاً ان يعلل كون بعض الشهوات متناهية  
و بعضها غير متناهية بعلّة أخرى كما قال الفيلسوف في السياسة كـ ١٠٦ فان شهوة

النهاية لا تكون الا غير متناهية لان الغاية تُشْتَهَى لقائها كالصحة ولذا فالصحة  
التي هي اعظم تُشْتَهَى أكثر وهكذا الى غير النهاية كما انه اذا كن الايض بالذات  
يفرز فالاشد يافاً أكثر إفرازاً واما شهوة ما الى الغاية فليست غير متناهية اذا  
كانت لا يُشْتَهَى منه الا ما يلائم الغاية وعلى هذا فمن يجعل الغنى غايةً يشتهي  
الى ما لا يتناهى ومن يشتهي لضرورة المعاش يشتهي منه ما كان متناهياً وضرورياً  
للمعاش كما قال الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره وقس على ذلك شهوة سائر الاشياء  
اذا اجيب على الاول بان كل ما يشتهي فانه يعتبر متناهياً اما لكونه متناهياً  
حقيقة من حيث يُشْتَهَى دفعة واحدة بالفعل واما لكونه متناهياً من حيث يتعلق  
به الإدراك اذ يتبع ادراكه باعتبار كونه غير متناه لان الغير المتناهي ما ائى كم  
فَرَضَ له لا يزال بالامكان فرض شيء خارج عنه كما في الطبيعيات كـ ٦٣ م  
وعلى الثاني بان للعقل قدرة غير متناهية باعتبار ما من حيث يقدر ان ينظر في  
شيء الى غير النهاية كما يظهر في زيادة الاعداد والمخطوط فيكون غير المتناهي  
باعتبار ما معادلاً للعقل لان الكلي الذي يدركه العقل غير متناهٍ باعتبار ما من  
حيث يتناول بالقوة افراداً غير متناهية  
وعلى الثالث بانه لا يُشْتَرَطُ لاستلذاذ الانسان ان ينال كل ما يشتهي بل ان  
يتلذذ بكل مشتهى يله

### المبحث الحادي والثلاثون

في اللذة في نفسها - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في اللذة ولانم اما اللذة فثبها اربعة ابحاث الاول في اللذة في نفسها والثاني  
في عللها والثالث في معولاتها والرابع في حسنها وقبحها. اما الاول فالبحث فيه بدور عني

ثاني مسائل - ١ في ان اللذة هل هي افعال - ٢ هل تحصل في الزمان - ٣ هل هي متغيرة للفرح - ٤ هل تحصل في الشوق العقلي - ٥ في نسبة لذات الشوق الاعلى الى اللذة الشوق الادنى - ٦ في نسبة اللذات الحسية بعضها الى بعض - ٧ في ما اذا كان لنا لذة غير طبيعية - ٨ في ما اذا كان يجوز التضاد بين اللذات

## الفصل الأول

في ان اللذة هل هي افعال

يُنْصَرَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان اللذة ليست افعالاً فان الدمشقي قد فرق بين الفعل والافعال بقوله في الدين المستقيم كـ ٢٢ ب ٢٢٢ الفعل حركة ملائمة للطبيعة والافعال حركة منافية للطبيعة واللذة فعل كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٢ ب ١٢ و ١٣ و ١٠ كـ ٤٠٤ في اذن ليست افعالاً ٢ وايضاً ان الافعال هو التحرك كما في الطبيعيات كـ ١٩ م ٢٢ وفي النفس كـ ٤٠٤ م ٢ واللذة لا تقوم بالتحرك بل بانقضاء الحركة اذ انما تحدث عن الخير الذي قد حصل في اذن ليست افعالاً ٣ وايضاً ان اللذة تقوم باستكمال المتلذذ على نحو ما لانها تكمّل الفعل كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٤٠٤ والاستكمال ليس افعالاً او استكمالاً كما في الطبيعيات كـ ١٦ م ٢ وفي النفس كـ ٥٨ م ٢ فاللذة اذن ليست افعالاً لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل اللذة اي القرح في جملة الانفعالات الفسائية في مدينة الله كـ ١٠ ب ٦ و ١٤ ب ٨ والجواب ان يقال ان حركة الشوق الحسي يقال لها بالخصوص افعال كما مر في مـ ٢٢ ف ٣ وكل عاطفة تصدر عن الادراك الحسي فهي حركة للشوق الحسي وهذا يصدق بالضرورة على اللذة لانها حركة فُسائية واستكمالٌ لدفعي

ومحسوس بطبيعة موجودة كما قال أفيلسوف في الخطابة كـ ٥ ب ١١ ولقهم ذلك  
 بحجبان يعتبرانه كما يحدث في الاشياء الطبيعية ان بعض الاشياء تدرك كالانها  
 الطبيعية كذلك يحدث في الحيوانات واذا كان التحرك الى الكمال لا يحصل دفعة  
 فادراك الكمال الطبيعي يحصل دفعة والفرق بين الحيوانات وسائر الاشياء الطبيعية  
 ان سائر الاشياء الطبيعية متى استكملت بما يلائمها في طباعها لا تشعر بذلك والحيوانات  
 تشعر به ومن هذا الشعور تحدث حركة نفسانية في الشوق الحسي وهذه الحركة  
 هي اللذة فهو اذن قد اراد بقيد الحركة النفسية بيان جنس اللذة وبقيد الاستكمال  
 بالطبيعة الموجودة اي بما هو موجود في طبيعة الخارج بيان علتها وهي حضور الخير  
 الملائم للطبع وبقيد الداعي الدلالة على ان الاستكمال لا يراد به حال الاستكمال  
 بل انقضاؤه اي نهاية الحركة اذ ليست اللذة تكون كما زعم افلاطون بل هي قائمة  
 بانقضاء التكون كما في اثليقيات كـ ٧ ب ١٢ وبقيد المحسوس الاحتباس عن كالات  
 الاشياء الغير المحسوسة التي لا لذة فيها وهكذا يتضح ان اللذة لكونها حركة في  
 الشوق الحيواني تابعة ادراك الحس في انفعال نفسي  
 اذا اجيب على الاول بان الفعل الذي يلائم الطبيعة ولا يعوق منه عائق كمال  
 ثاني كما في كتاب النفس م ٢ و ٦ ولذلك متى استكملت الاشياء بفعلها الطبيعي  
 الغير المانع حصلت لها اللذة القائمة بانقضاء الاستكمال كما تقدم في جرم الفصل  
 وعلى هذا فقول الفيلسوف اللذة فعل ليس وصفا بالماهية بل بالعلة  
 وعلى الثاني بان الحيوان يجوز ان يعتبر فيه حركتان احدهما بحسب قصد الغاية  
 وتخص بالشهوة والثانية بحسب الدرك وتخص بالفعل الخارج فاذا انقطعت في  
 من قد ادرك الخير الذي يلتذ به حركة الدرك التي بها يتوجه الى الغاية فلا تنقطع  
 حركة القوة الشوقية فهي كما كانت تشتهي قبل الدرك ما لم يكن حاصلها كذلك  
 تلتذذ بعده بما قد حصل لانه وان كانت اللذة سكونا للشوق باعتبار حضور الخير

الذي المالى الشوق لا يزال الشوق مع ذلك متأثراً من المنتهى وباعتبار هذا التأثير كانت اللذة حركة

وعلى الثالث بانه وان كان اسم الافعال يُطلق باخص وجه على الانفعالات المُفسدة والتوجه الى الشر كالامراض الجسمية وكالآلم والجبن في النفس الا ان بعض الانفعالات تتوجه الى الخير كما مر في مب ٢٢ و ٢٣ ف ١ واللذة افعال من هذا القبيل

### الفصل الثاني

في ان اللذة هل تحصل في الزمان

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان اللذة تحصل في الزمان لانها حركة كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ وكل حركة فهي في زمان . فاللذة اذن تحصل في الزمان

٢ وايضاً يقال لشي مستمر او طويل المدة باعتبار الزمان . وبعض الذات توصف بطول المدة . فاللذة اذن تحصل في الزمان

٣ وايضاً ان الانفعالات النفسانية متحدة بالجنس . وبعض الانفعالات النفسانية تحصل في الزمان . فكذا اللذة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٣ و ٤ « ليس يحصل احد على اللذة باعتبار زمان ما »

والجواب ان يقال ان شيئاً يحصل في الزمان على نحوين بالذات والتغير او بما يشبه العرض لانه لما كان الزمان هو عدد المتعاقبات كان يقال حاصل في الزمان بالذات لما كان من حقيقته التعاقب او شي \* راجع الى التعاقب كالحركة والسكون والتحكم وما اشبه ذلك ويقال حاصل في الزمان بالتغير لا بالذات لما ليس من حقيقته التدرج والتعاقب لكنه خاضع لشي وتدرجي كما ان الانصاف بالانسانية ليس

من حقيقته التعاقب اذ ليس حركة بل منتهى الحركة او التمر بك اي التوليد الا انه لما كان خاصاً لعل متغيرة كان بهذا الاعتبار حاصلًا في الزمان . اذا نقرر ذلك وجب القول بان اللذة ليست بالذات في الزمان لانها التناذب بالخير الحاصل الذي كانما هو منتهى الحركة الا انه اذا كان ذلك الخير الحاصل خاصاً للتغير كانت اللذة في الزمان بالعرض واما اذا لم يكن متغيراً البتة فلا تكون اللذة في الزمان لا بالذات ولا بالعرض

اذا اجيب على الاول بان الحركة على ضربين كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨ احدها فعل ناقص اي موجود بالقوة وهذه الحركة تدريجية وحاصلة في الزمان والثانية فعل كامل اي موجود بالفعل كالتعلل والشعور والارادة واشباهها ومثلها التلذذ ايضاً وهذه الحركة ليست تدريجية ولا حاصلة في الزمان بالذات وعلى الثاني بان اللذة تصنف بالاستمرار او طول المدة باعتبار كونها في الزمان بالعرض

وعلى الثالث بان موضوع سائر الانفعالات ليس الخير الحاصل كما هو موضوع اللذة فهي اذن تتضمن من حقيقة الحركة الناقصة أكثر مما تتضمنه اللذة فيكون عدم الحصول في الزمان اليق باللذة

### الفصل الثالث

في ان اللذة هل هي متغيرة للفرح

يُخْتَصَلُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفرع هو عين اللذة من كل وجه لان الانفعالات النفسانية تباين بالموضوعات . وموضوع اللذة والفرح واحد بعينه وهو الخير الحاصل . فالفرح اذن هو عين اللذة من كل وجه . وايضاً ان الحركة الواحدة لا تنتهي الى متبينين . والحركة التي تنتهي الى الفرع وإلى اللذة واحدة وهي الشهوة . فاللذة اذن والفرح واحد من كل وجه



٣ وايضاً لو كان الفرح مغايراً للذة لكان الانسراح والهجرة والطرب تدل بمجامع  
الحجة على شيء غير اللذة فتكون كلها انفعالات متبايزة وهذا ظاهر الفساد فالفرح  
اذن ليس مغايراً للذة

لكن يعارض ذلك اننا نصف الحيوانات العجم باللذة ولا نصفها بالفرح فاذا  
ليس الفرح واللذة واحداً بينه

والجواب ان يقال ان الفرح نوع من اللذة كما قال ابن سينا في كتابه في  
النفس اذ لا بد من اعتباره كما ان من الشهوات ما هو طبيعي ومنها ما ليس طبيعياً  
ولكنه تابع للعقل كما تقدم في البحث الآنف ف٣ كذلك من اللذات ما هو  
طبيعي ومنها ما ليس طبيعياً ولكنه مصاحب للعقل او عبارة أخرى منها ما  
يختص بالنفس ومنها ما يختص بالجسد كما قال الدمشقي وقرئ غيوريس النيصي  
الاول في الدين المستقيم ك٢ب ١٣ و٢٢ والثاني في كتاب طيبة الانسان ب ١٨  
لاتا نلتذذ بما نشتهي بالطبع متى حصلنا عليه وبما نشتهي بالعقل والفرح لا يعلق  
الا على اللذة التابعة للعقل ولذلك لا نصف به الحيوانات العجم بل انما نصفها  
باللذة فقط . وكل ما نشتهي بالطبع نقدر ايضاً ان نشتهي مع لذة العقل بدون  
العكس ولذلك كل ما يتعلق به اللذة يميز ان يتعلق به الفرح عند ذوي العقول  
وان لم يتعلق دائماً بكل شيء اذ قد يشعر احياناً انسان بلذة في البدن ولا يفرح  
بها بالعقل ومن ذلك يتضح ان اللذة اعم من الفرح

اذ اوجب على الاول بانه لما كان موضوع الشوق الحيواني هو الخير المدرك  
كان تفاير الادراك يرجع على نحو ما الى تفاير الموضوع فكانت اللذات الحيوانية  
التي يقال لها ايضاً اقراح مميزة للذات الحسية التي يقال لها لذات فقط على  
حده مر في الشهوات ايضاً في البحث الآنف ف٣  
وعلى الثاني بان مثل هذا التفاير موجود ايضاً في الشهوات بحيث ان اللذة هي

بإزاء الشهوة والفرح بإزاء الرغبة وهذا يرجع بالآخرى الى الشهوة الحيوانية في ما يظهر وهكذا يتغير السكون أيضاً بحسب تغاير الحركة وعلى الثالث بان سائر الاسماء الدالة على اللذة مأخوذة من معلولاتها فان الانشراح مأخوذ من معنى انبساط القلب والبهجة مأخوذة من العلامة الظاهرة الدالة على اللذة الباطنة اي من حيث ان الفرح الباطن ينبعث الى الخارج والطرب مأخوذ من بعض دلائل أو آثار خاصة للانشراح ومع ذلك يظهر ان جميع هذه الاسماء ترجع الى الفرح اذ لا نستعملها الا في حق الطباع الناطقة

### الفصل الرابع

في ان اللذة هل تحصل في الشوق العقلي

ينحصر الى الرابع بان يقال: يظهر ان اللذة لا تحصل في الشوق العقلي فقد قال الفيلسوف في الخطابة ل ١١ ب ١١ « اللذة حركة محسوسة » والحركة المحسوسة لا تحصل في الجزء العقلي . فاللذة اذن لا تحصل في الجزء العقلي ٢ وايضاً ان اللذة انفعال . وكل انفعال يحصل في الشوق الحسي . فاللذة اذن لا تحصل في الشوق الحسي

٣ وايضاً ان اللذة مشتركة بيننا وبين الحيوانات العجم . فهي اذن لا تحصل الا في الجزء المشترك بيننا وبين الحيوانات العجم .

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٦: ٤ « تلذذ بالرب » . والشوق الحسي لا يقدر ان يتعلق بالله بل انما يتعلق به الشوق العقلي فقط . فاللذة اذن يجوز ان تحصل في الشوق العقلي

والجواب بان يقال قد مر في الفصل الآنف ان من اللذة ما يتبع ادراك العقل وادراك العقل ليس يتحرك به الشوق الحسي فقط بتعلقه بشيء جزئي بل الشوق العقلي الذي يقال له ارادة ايضاً وعلى هذا يحصل في الشوق العقلي اي في الارادة

الذلة التي يقال لها فرح لا الذلة الجسائية على ان بين ذلة الشوقين فرقاً وهو ان ذلة الشوق الحسي يصاحبها تغير جسائي وذلة الشوق العقلي ليست سوى حركة بسيطة للإرادة وبهذا المعنى قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ١٤ ب ٦ « ليس الموى والانشراح سوى الإرادة المتعلقة ببلوغ ما نريده »

اذّا اجيب على الاول بان الفيلسوف اطلق المحسوس في التعريف على كل ادراك فقد قال في الخلقيات كـ ١٠ ب ٤ « لكل حاسة ذلة وكذلك للعقل والنظر ذلة » ومجمل ايضاً ان يكون اراد بذلك تعريف ذلة الشوق الحسي فقط وعلى الثاني بان الذلة تتضمن في الحقيقة حقيقة الانفعال من حيث يصاحبها تغير جسائي وهي لا تحصل في الشوق العقلي بهذا الاعتبار بل باعتبار الحركة البسيطة اذ بهذا المعنى تحصل في اشياء الملائكة ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ٧ في الباب الاخير ان « الله يفرح بفعل واحد بسيط » وقال ديونسيوس في آخر مراتب السلطة السماوية « لا يشعر الملائكة بلذتنا الانفعالية لكنهم يفرحون بالله بفرح عدم الفساد »

وعلى الثالث بانه لا تحصل عندنا الذلة التي نشارك فيها الحيوانات العجم فقط بل الذلة التي نشارك فيها الملائكة ايضاً وعليه قول ديونسيوس في الموضع المشار اليه « كثيراً ما يشترك البشر القديسون في الذات الملكية » وعلى هذا لا تحصل عندنا الذلة في الشوق الحسي الذي نشارك فيه الحيوانات العجم فقط بل في الشوق العقلي الذي نشارك فيه الملائكة ايضاً

#### الفصل الخامس

في ان الذات الجسائية المحسوسة هل هي اعظم من الذات الروحانية المعقولة تختلج الى الخامس بان يقال : يظهر ان الذات الجسائية المحسوسة اعظم من الذات الروحانية المعقولة فان جميع الناس يسعون وراء ذلة ما كما قال الفيلسوف

في الخلقيات كـ ١٠ ب ٢. والذين يسمون وراء الذات المحسوسة أكثر من الذين يسمون وراء الذات المعقولة. فإذا الذات الجسدية اعظم  
٢ وايضاً ان عظمة العلة تُعرف من العلول. ومعلولات الذات الجسدية اشد  
تأثيراً فهي تحدث في البدن تغييراً وفي بعض الناس جنوناً كما في الخلقيات كـ ٧  
ب ٣. فهي اذن اشد تأثيراً

٣ وايضاً ان الذات الجسدية يجب تعديلها وقمعها بسبب شدتها. والذات  
الروحانية لا يجب قمعها. فإذا الذات الجسدية اعظم  
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠٣: ١١٨ «ما اعذب اقوالك في حلقي هي احلى  
في في من السنل» وقول الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ب ٢ «اعظم لذة ما  
حصلت بفعل الحكمة»

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن الاتصال باللائم متى أدرك بالحس  
والعقل كما مر في ١ ف ١ ولا بد من اعتبار ان افعال النفس الحسية والعقلية  
بالخصوص متى لم تعد الى موضوع خارج كانت افعالاً وكالاتٍ لنفس الفاعل  
وهي العقل والشعور والارادة واشباهها لان الافعال التي تتمدد الى موضوع  
خارج هي بالاحرى افعالٌ وكالاتٍ للموضوع المتأثر منها فان الحركة هي فعل  
المتحرك من المحرك وعلى هذا فما تقدم ذكره من افعال النفس الحسية والعقلية هو  
خير للفاعل وهو ايضاً مدركٌ بالحس والعقل فاللذة اذن تحصل عن نفس هذه  
الافعال ايضاً لا عن موضوعاتها فقط وعليه فإذا قيست الذات المعقولة بالذات  
المحسوسة باعتبار التناظر بنفس الافعال كالتناظر بادراك الحس وبادراك العقل  
فلا شبهة في ان الذات المعقولة اعظم جداً من الذات المحسوسة فان الانسان  
اشد التنازاً بادراكه شيئاً بالعقل منه بادراكه شيئاً بالشعور لان الادراك العقلي  
اكمل ويدرك أكثر من الادراك الحسي لان العقل اعظم التفاتاً الى فعله من

الحس ثم ان الادراك العقلي احب الى الانسان فكل انسان يؤثر فقد الباصرة على فقد البصيرة كما هي مفقودة في البهائم او المجانين عنى ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ١٤ واذا قيسَت الذات المعقولة الروحانية بالذات المحسوسة الجسمية في انفسها وبوجه الاطلاق فالذات الروحانية اعظم وهذا يظهر من الامور الثلاثة التي تشترط للذة وهي الخير المتصل وما يتصل به واتصاله به فان الخير الروحاني اعظم من الخير الجسائي واحب الى الانسان يدل على ذلك ان الناس يتجافون حتى عن اعظم الملاذ البدنية تملأ يفقدوا الكرامة التي هي خير . معقول ثم ان الجزء العقلي ايضاً اشرف جداً واعظم ادراكاً من الجزء الحسي واتصال الطرفين في الذات المعقولة أدخل وأكمل وأثبت أما كونه داخل فلان آخر يقف عند عوارض الشيء الظاهرة واما العقل فيبلغ بادراكه الى كنه الشيء لان موضوع العقل هو الماهية . واما كونه اكمل فلان اتصال المحسوس بالحس يقارنه الحركة التي هي فعل ناقص ولذلك لم تكن الذات المحسوسة تحصل دفعة بل شيء ينقص في شيء يتوقع انقضاؤه كما يظهر في لذة الطعام والنكاح واما المعقولات فليس فيها حركة ولذلك كانت الذات المعقولة تحصل دفعة . واما كونه أثبت فلان المستلزمات الجسمية فاسدة وسريعة الزوال واما الخيرات الروحانية فغير فاسدة . واما بالنسبة اليها فالذات الجسمية اشد ثلثة امور اولاً لان المحسوسات ايبن لنا من المعقولات وثانياً لان الذات المحسوسة لكونها من افعالات الشوق الحسي يقارنها تغيير جسماني وهذا ليس يحدث في الذات الروحانية الا بقبض من الشوق الاعلى على الشوق الادنى وثالثاً لان الذات الجسمية تُشبع على انها ادوية لتقائص او ادواء جسمية ينشأ عنها الآلام فتعقب الذات الجسمية هذه الآلام كان الانسان اشد شعوراً بها واكثر قبولاً لها منه للذات الروحانية التي يقابلها الآلام مضادة لها كما سيأتي في مب ٣٥ ف ه

إذاً يجب على الاول بانه انما يسمى الاكثر من وراء الذات الجسمية لانها ابن للاكثرين ولاحتياج الناس اليها على انها ادوية لآلام كثيرة ولما كان أكثر الناس متقاصرين عن ادراك الذات الروحانية الخاصة باهل الفضيلة كانوا ينجحون الى الذات الجسمية .

وعلى الثاني بان تغير البدن انما يحصل بالاخص عن الذات الجسمية من حيث انها انفعالات للشوق الحسي

وعلى الثالث بان الذات الجسمية تحصل بالجزء الحسي الذي يدبر من العقل ولذلك يجب تعديلها وتممها بالعقل واما الذات الروحانية فتحصل بالعقل الذي هو المدير ولهذا كانت في انفسها معتدلة

#### الفصل السادس

في ان تمت النفس هل هي اعظم من لغات سائر الحواس  
يُنْخَصُّ الى السادس بان يقال: يظهر ان الذات الحاصلة بالنس ليست اعظم من اللغات الحاصلة بالحواس الاخر اذا اعظم لذة في ما يظهر ما يُفقد بفقدها كل فرح . وهذا شأن اللذة الحاصلة بالبصر في طويلا ٥ : ١٢ « اي فرح يكون لي في المقيم في الظلام لا ابصر ضوء السماء » . فاذا اللذة الحاصلة بالبصر هي اعظم اللغات المحسوسة

٢ وايضا كل انسان يستلذ ما يحبه كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١١ ب ١  
واحب حاسة الى الانسان البصر . فاذا اعظم لذة ما كانت بحاسة البصر  
٣ وايضا ان اخضر مبدل للصداقة المستلذة هو الرؤية . وسبب هذه الصداقة هو اللذة . فيظهر ان اعظم لذة هي اللذة الحاصلة بالبصر  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ١٠ « اعظم اللغات يحصل بالنس »

والجواب ان يقال ان كل شي يُستلذ من حيث يُحب كما تقدم في ف ١٠١ والحواس  
 تُحب لامرين اي للدراك والنفع كما في الالهيات ك ١ في اوله فاللذة اذن تحصل  
 بالحس بكل الامرين الا انه لما كان اعتبار الادراك خيرا انما هو خاص بالانسان  
 كانت لذات الحواس الأولى وهي الحاصلة بالادراك خاصة بالناس ولذات  
 الحواس من حيث تُحب لاجل النفع مشتركة بين جميع الحيوانات فاذا اعتبرنا  
 لذة الحس الحاصلة باعتبار الادراك فوضعت ان اللذة الحاصلة بالبصر اعظم من  
 اللذة الحاصلة بحاسة اخرى واذا اعتبرنا لذة الحس الحاصلة باعتبار النفع فاعظم  
 اللذات هي اللذة الحاصلة بالحس فان نفع المحسوسات يُعتبر بحسب نسبتها الى حفظ  
 الطبيعة الحيوانية ومحسوسات اللس اقرب الى هذا النفع لان اللس مدرك لما يقوم  
 به الحيوان اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحوها وبهذا الاعتبار كانت  
 اللذات الحاصلة بالحس اعظم لكونها اقرب الى الغاية ولهذا ايضا كانت الحيوانات  
 التي لا تحصل لها لذة بالحس الا باعتبار النفع لا تتلذذ بسائر الحواس الا بالقياس  
 الى محسوسات اللس فان الكلاب لا تتلذذ بريح الارانب بل بالقياس بها ولا  
 الاسد يتلذذ بخوار الثور بل باقتراحه كما في الخلقيات ك ٣٠٦ وعليه لما كانت اعظم  
 اللذات هي لذة الحس باعتبار النفع ولذة البصر باعتبار الادراك فمن اراد المقايسة  
 بينهما وجد بالاطلاق ان لذة اللس اعظم من لذة البصر باعتبارها ضمن حدود  
 اللذة المحسوسة اذ لا يخفى ان الشيء الطبيعي بالغ غاية القدرة في كل شي ولذات  
 اللس هي المقصودة من الشهوات الطبيعية كشهوة الطعام والتكاثر ونحوها. واما  
 اذا اعتبرت لذات البصر من حيث يُخدم البصر العقل فهي افضل كما ان اللذات  
 المعقولة هي افضل من اللذات المحسوسة  
 اذاً اجيب على الاول بان القرح يراد به اللذة الحيوانية كما تقدم في ف ٣ وهي  
 اخص بالبصر واما اللذة الطبيعية فهي اخص باللس

وعلى الثاني بانه انما كان البصر احب الى الانسان بسبب الادراك اذ به تظهر لنا كثرة اختلاف الاشياء كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وعلى الثالث بان اللذة والرؤية ليستا على المحبة بطريفة واحدة لان اللذة وخصوصاً اذا كانت حاصلة باللسان في طعم الصداقة المستلذة بطريق الغاية والرؤية عليها بطريق مبدأ الحركة من حيث ينطبع بروية المحبوب شح الشيء الداعي الى المحبة واشتهاء التلذذ به.

### الفصل السابع

هل يوجد لذة غير طبيعية

يُحْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يوجد لذة غير طبيعية لان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام وشوق الجسم الطبيعي لا يمكن الا في حيزه الطبيعي فكذا سكون الشوق الحيواني الذي هو اللذة لا يمكن ان يحصل الا في ما كان طبيعياً له . فاذا ليس يوجد لذة غير طبيعية  
٢ وايضاً ما كان ضد الطبيعة فهو قسري . وكل قسري فهو مؤلم كما في الالميات كـ ٦٥ . فاذا ليس شيء مما هو ضد الطبيعة لذيذاً

٣ وايضاً ان استكمال شيء بطبيعته متى شمر به احدث لذة كما يتضح من تعريف الفيلسوف المتقدم ذكره في ف ١٠ والامتثال بالطبيعة طبيعي لكل شيء لان الحركة الطبيعية ما كانت الى متعته الطبيعي . فاذا اكل لذة فهي طبيعية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحلقات كـ ٧ ب ١٢ ان بعض اللذات تحدث مرصاً وتنافي الطبيعة

والجواب ان يقال ان الطبيعي ما كان بحسب الطبيعة كما في الطبيعيات كـ ٢ م ٤ وهو الطبيعة تعتبر في الانسان على تحويرين اولاً باعتبار كون العقل هو بالاختصاص طبيعة الانسان اذ هو الذي يفيد الانسان الحقيقة النوعية وهذا الاعتبار يجوز



ان يقال ان الذات الطبيعية ماتملت بما يلائم الانسان من جهة العقل كما ان  
التلذذ بملاحظة الحق وبافعال الفضائل طبيعي للانسان. وثانياً باعتبار كون  
الطبيعة قسمة للعقل اي كونها ماهو مشترك بين الانسان وغيره وخصوصاً ما ليس  
متفاداً للعقل وبهذا الاعتبار كل ما يرجع الى حفظ البدن اما في شخصه كالطعم  
والمشرب والمرقد ونحو ذلك واما في نوعه كالنكاح يقال له لذيذ بالطبع. وقد  
يحدث ان تكون بعض الذات من القسيتين المتقدمين غير طبيعية مطلقاً وطبيعية  
من وجه فقد يحدث ان يفسد في شخص مبدأ من مبادئ النوع الطبيعية فيصير  
المضاد لطبيعة النوع طبيعياً لذلك الشخص بالعرض كما ان التسخين طبيعي للهواء  
الحار فاذا كذلك يحدث ان ما هو منافٍ لطبيعة الانسان اما من جهة العقل او  
من جهة حفظ البدن يصير طبيعياً لانسان ما بسبب ما حصل فيه من فساد الطبيعة  
بوجه من الوجوه وهذا الفساد قد يحدث من جهة البدن كأن يحدث بالمرض  
مثلاً كما يحدث المحمومون الخلوصاً وبالعكس او بفساد في المزاج كما يلتذ بعض  
باكل التراب او الفهم او ما اشبه ذلك وقد يحدث من جهة النفس كما تجعل  
العادة بعض الناس ان يستلذوا اكل اللحوم البشرية ومضاجعة البهائم والذكور او  
نحو ذلك مما يناقض الطبيعة البشرية  
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الثامن

هل يمكن حصول المضادة بين الذات

يُنقضى الى الثامن بان يقال : يظهر ان لامضادة بين الذات فان الانفعالات  
الشمسية تستفيد النوع والمضادة من الموضوعات. وموضع اللذة هو الخير  
والمضادة لا تحصل بين الخيرات بل بين الخير والشر كما في باب المتقابلات من  
المقولات. فيظهر اذن ان لامضادة بين الذات

٢ وايضاً ان الواحد يضافه واحد كما اثبتته الفيلسوف في الالهيات كـ ١٠م ١٧  
واللذة يضافها الالم فاذاً لا تضاد بين لذة واخرى

٣ وايضاً لو كان بين الذات تضاد لم يكن الاسبب تضاد الاشياء التي يستلذها  
الانسان وهذا التغير مادي والمضادة تعابير صوري كما في الالهيات كـ ١٠م ١٣  
و١٤ فاذاً لا تضاد بين لذة واخرى

لكن يعارض ذلك ان الاشياء التي هي متجانسة ومتماثلة معاً متضادة كما قال  
الفيلسوف في الموضع المذكور وبعض اللذات متماثلة كما في الحلقيات كـ ١٠  
بـ ٥ فاذاً بعض اللذات متضادة

والجواب ان يقال ان اللذة في عواطف النفس على نسبة السكون في الاجسام  
الطبيعية كما تقدم في ٢ ومتى حصل سكونان في متبئين متضادين قيل لهما  
متضادان كضادة السكون الذي في جهة فوق للسكون الذي في جهة تحت كما في  
الطبيعات كـ ٥ وعلى هذا يحدث ايضاً في عواطف النفس ان تكون  
لذاتان متضادتين

اذ اوجب على الاول بان المراد بما أورد من قول الفيلسوف الخير والشر في  
الفنائل والرزائل فيوجد رذيلتان متضادتان ولكن لا يوجد فضيلتان متضادتان  
واما في ما سوى ذلك فلا يتمتع تضاد خيرين كالحرارة والبرودة اللتين احدهما  
خير للبار والاخرى خير للئاء وعلى هذا النوع يجوز التضاد بين لذتين الا ان ذلك  
يتمتع في خير التفضيلة اذ لا يعتبر الا بحسب الموافقة لشيء واحد وهو العقل

وعلى الثاني بان اللذة في عواطف النفس كالسكون الطبيعي في الاجسام لتعلقها  
بشيء ملامم وكأنه طبيعي والالم كالسكون القسري لان الالم ينافر الشوق الحيواني  
كما ينافر محل السكون القسري الشوق الطبيعي والسكون الطبيعي يقابله السكون  
القسري في نفس الجسم الواحد والسكون الطبيعي في جسم آخر كما في الطبيعات

لهم ٤ وما يليه . فاللذة اذن يقابلها اللذة والالم  
وعلى الثالث بان الاشياء التي نستلذها لكونها موضوعات اللذة لا يحدث تغيراً  
مادياً فقط بل تغيراً سورياً ايضاً اذا اختلف وجه الاستلذ لان اختلاف وجه  
الموضوع يحدث تغيراً في نوع الفعل او الانفعال كما يتضح مما مر في مب ٢٣ ف ١

### المبحث الثاني والثلاثون في علة اللذة - وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في علة اللذة والبحث في ذلك يدور على ثلثي مسائل - ١ في ما اذا كان  
الفعل هو العلة الخاصة للذة - ٢ في ما اذا كانت الحركة علة لها - ٣ في ما اذا كان الرجاء  
والتذكر علة لها - ٤ في ما اذا كان الالم علة لها - ٥ في ما اذا كانت افعال الغير علة للذتنا  
- ٦ في ما اذا كانت الاحسان الى الغير علة للذة - ٧ في ما اذا كانت المشابهة علة لها  
- ٨ في ما اذا كان استحباب علة لها

#### الفصل الاول

في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة

يُخْتَلَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الفعل ليس بالعلة الخاصة والاولى للذة  
فان التلذذ قائم بانفعال الحس من شيء كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١  
اذ لا بد للذة من الادراك كما مر في المبحث الآنف ف ١ . وموضوعات الافعال  
تدرك قبل الافعال . فاذا ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة  
٢ وايضاً ان اللذة تقوم بالاختصاص بالغاية المدركة لان ادراك الغاية هو الذي  
يُشْتَهَى بالخصوص . وليس الفعل غاية دائماً بل قد يكون المفعول هو الغاية . فاذا

ليس الفعل هو العلة الخاصة وبالذات للذة  
٣ وايضاً ان البطالة والراحة يراد بهما انقطاع الفعل - وهما مستلذتان كما في  
الخطابة لك ب ١١ فاذا ليس الفعل هو العلة الخاصة للذة  
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات لك ب ٧ و ١٢ و ١٣ ولك ب ١٠ و ١١ و ١٢  
« اللذة فعل طبيعي غير ممانع »  
والجواب ان يقال قد مر في البحث الآنف ان اللذة يشترط لها امران  
حصول الخير الملائم وادراك هذا الحصول وكلاهما يقوم بفعل لان الادراك  
الفعلي فعل وكذلك انما نحصل على الخير الملائم بفعل بل كل فعل خاص بشيء  
فهو خير ملائم له فوجب من ثمة ان كل لذة تترتب على فعل  
اذ اوجب على الاول بان موضوعات الافعال ليست لذيدة الا من حيث  
تصل بنا اما بالادراك وحده كما اذا لذ لنا ملاحظة او مشاهدة بعض الاشياء  
او بنحو آخر مع الادراك كما اذا استلذ انسان بادراك حصوله على خير كالغنى او  
الكرامة او نحو ذلك مما لا يستلذ به الا باعتبار حصوله فقد قال الفيلسوف في  
السياسة لك ب ٣ « ان اعتبار الانسان شيئاً ملكاً له يتضمن لذة عظيمة » وهذه  
اللذة تصدر عن محبة الانسان الطبيعية لنفسه والحصول على شيء من ذلك انما  
هو استعماله او القدرة على استعماله وهذا انما يكون بفعل ومن ذلك يتضح ان كل  
لذة ترجع الى فعل على انه علة لها  
وعلى الثاني بانه حيث لا تكون الافعال غايات بل المفعولات فالمفعولات ايضاً  
مستلذة من حيث انها حاصلة او مفعولة وهذا يرجع الى استعمال او فعل  
وعلى الثالث بان الافعال انما هي مستلذة من حيث انها معادلة للفاعل وطبيعية  
له ولما كانت القدرة البشرية متناهية كان الفعل معادلاً لها في مقدار ما فاذا  
وتجاوز ذلك المقدار لم يكن معادلاً لها ولا مستلذاً بل كان بالاحرى متعباً ومبلاً

وهذا الاعتبار كانت البطالة واللُب وغير ذلك مما يرجع الى الراحة مسئلة  
من حيث يُجافى بها عن الالم الحاصل عن التعب

### الفصل الثاني

في ما اذا كانت الحركة علة للذة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحركة ليست علة للذة لان الخير  
المدرَك حاضراً هو علة للذة كما مر في البحث السابق ف<sup>١</sup> ومن ثم قال الفيلسوف  
في الحقيقات ك<sup>٢</sup> ب<sup>٧</sup> ١٢ ان اللذة ليست كوناً بل فعل شيء كائن. وما يتحرك الى  
اخر فهو لم يحصل عليه بعد لكنه متوجه على نحو ما الى الكون بالنسبة اليه من  
حيث ان كل حركة يقارنها كون وفساد كما في الطبيعيات ك<sup>٣</sup> م<sup>٨</sup> ٢٤ فالحركة اذن  
ليست علة للذة

٢ وايضاً ان الحركة تُحدث مشقة وتماً في الانفعال. والانفعال من حيث هي  
شاقة ومتعبة ليست مسئلة بل مؤلة. فاذا ليست الحركة علة للذة

٣ وايضاً ان الحركة تنضم تَجَدُّداً وهو يقابل المادة. والاشياء المتادة مسئلة  
عندنا كما قال الفيلسوف في الخطابة ك<sup>٤</sup> ب<sup>١١</sup> ١٠ فاذا ليست الحركة علة للذة

لكن يمارض ذلك قول اوغستينوس في اعترافاته ك<sup>٥</sup> ب<sup>٨</sup> ٣ «ايها الرب الهى  
ما هذا ان هذا القسم من الكائنات يتلذذ بتعاقب الشدة والرخاء والحرب والسلام  
مع انك انت لذة دائمة لنفسك ولبعض المخلوقات من حولك» مما يدل على ان  
الناس يتلذذون ببعض التعاقبات وهكذا يظهر ان الحركة علة للذة

والجواب ان يقال يشترط للذة ثلاثة امور الخير الذي و اتصال المستند و ادراك  
هذا الاتصال و باعتبار هذه الثلاثة تصير الحركة لذينة كما قال الفيلسوف في  
الحقيقات ك<sup>٦</sup> ب<sup>٧</sup> ١٢ وفي الخطابة ك<sup>٧</sup> ب<sup>١١</sup> ١٠ الان التغير يصير من جهتا مسئلة  
لنا بسبب ان طبيعتنا متغيرة ولهذا فاما يكون ملائماً لنا الان لا يكون ملائماً لنا في

ما بعد كان الاصطلاح بالنار ملائم للانسان في الشتاء لا في الصيف . واما من جهة الخير اللذيذ الذي يتصل بنا فيصير التغير ايضاً لذيذاً لان دوام فعل شيء يزيد المفعول كما انه كلما طالت مدة مجاورة انسان للنار يزداد تسخناً وجفافاً والحالة الطبيعية محدودة بقدر فتمت تجاوزت مدة حضور اللذيذ قدر الحالة الطبيعية صار بعده لذيذاً واما من جهة الادراك فلان الانسان يتوق الى ادراك شيء كامل بكيته فتمت تعذر ادراك بعض امور بكيته دفعة واحدة استلذ فيها التغير بحيث ينقضي منها شيء وبعقبه آخر وهكذا يُشعر بالكل وعلى هذا قول اوغسطينوس في اعترافاته كـ « ب ١١ » « لامراء في انك لا تروم الوقوف عند مقاطع الكيم بل ان تدرج قياً في غيرها وتسمع الكل فهكذا جميع الاشياء التي يتركب منها واحد . وليست كلها معاً يكون فيها الكل الذ من الاجزاء اذا امكن ادراك الكل » وعلى هذا فاذا كان شيء في طبيعة غير متغيرة وتغير فيه مجاوزة الحالة الطبيعية باستمرار حضور المستلذ وامكن له ادراك مستلذ كله دفعة لم يكن التغير لذيذاً عنده وكلما كانت بعض اللذات اقرب الى ذلك كان استمرارها اقل منافرة

اذا اُجيب على الاول بان ما يتحرك وان لم يحصل تماماً حال تحركه على ما يتحرك اليه الا انه يتدرج ان يحصل على شيء منه وهذا الاعتبار يكون للحركة شيء من اللذة لكنه ليس هـا كمال اللذة لان اكل اللذات يكون في ما ليس متغيراً وايضاً فالحركة تصير لذيدة من حيث يصير بها ملائماً ما لم يكن من قبل ملائماً او كان ولكنه بطل ان يكون ملائماً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الحركة انما تؤدي الى المشقة والتعب من حيث تتجاوز الحالة الطبيعية وهي ليست لذيدة من هذه الحثية بل من حيث يرتفع بها ما يصاد الحالة الطبيعية وعلى الثالث بان انشي المعتاد انما يصير لذيذاً من حيث يصير طبعياً لان العادة بمنزلة طبيعة ثانية والحركة ليست لذيدة من حيث يُبدل بها عن العادة بل من

حيث يمنع بها فساد الحالة الطبيعية الذي يمكن حدوثه من الاستمرار على فعل  
وهكذا 'تصير المادة والحركة لذبة بنفس ما تصير به طبيعة'

### الفصل الثالث

في ما اذا كان الرجا والتذكر علة للذة

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرجا والتذكر ليسا علة للذة اذ اللذة  
انما تتعلق بالخبر الحاضر كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ب ١٣. والتذكر  
والرجاء يتعلقان بالقائب فان التذكر يتعلق بالماضيات والرجاء يتعلق بالمستقبلات  
فاذا ليس التذكر والرجاء علة للذة

٢ وايضا ان شيئا واحداً بينه لا يكون علة للتضادات. والرجاء علة للألم ففي  
ام ١٣: ١٢ «الرجاء الممتلئ يؤلم النفس» فاذا ليس الرجاء علة للذة  
٣ وايضا كما ان الرجا يشارك اللذة في التعلق بالخبر كذلك الشهوة والمحبة ايضاً.  
فاذا لا يجب تحليل اللذة بالرجاء دون الشهوة او المحبة

لكن يعارض ذلك قوله في ر ١٢: ١٢ «فرحين بالرجاء» وفي مز ٤٠: ٢٦ «ذكرت  
الله فتذذت»

والجواب ان يقال ان اللذة تحصل عن حضور الخبر الملائم من حيث يشعر  
به او يدرك بوجه من الوجوه وحضور شيء لبدني يكون على نحوين احدهما بحسب  
الادراك اي باعتبار حصول المدرك في المدرك بشبهه والثاني بحسب الحقيقة  
باعتبار اتصال شيء بأخر حقيقة اما بالفعل او بالقوة بنوع من انواع الاتصال  
ولما كان الاتصال الحقيقي اعظم من الاتصال التشبيهي وهو اتصال الادراك  
وكان الاتصال الحقيقي بالفعل اعظم منه بالقوة كانت اللذة الحاصلة بالحس وهي  
التي تقتضي حضور المحسوس حقيقة اعظم ثم يليها في الرتبة لذة الرجا التي لا يحصل  
فيها اتصال التذيد بحسب الادراك فقط بل بحسب احتمال نيل الخبر اللذيذ

ايضاً ثم يلي هذه لذة التذكر التي انما يحصل فيها اتصال الادراك فقط  
اذاً اجيب على الاول بان ما يتعلق به الرجاء والتذكر وان كان غالباً مطلقاً  
لكه حاضراً من وجه اي اما باعتبار الادراك فقط او باعتبار الادراك والاحتمال  
المظنون في الاقل

وعلى الثاني بانه لا يمتنع ان يكون شيء واحد بعينه علة للتضادات باعتبار  
مختلفة وعلى هذا فالرجاء من حيث يتضمن تصور حضور الخير المستقبل يحدث  
اللذة ومن حيث يخلو عن حضوره يحدث الألم

وعلى الثالث بان المحبة والشهوة تحدثان اللذة لان كل محبوب يلد للمحب لان  
المحبة اتصال او اتحاد طبيعي للمحب بالمحروب. وكذلك كل مُشتهى يلد للمشتهي  
لان الشهوة هي بالخصوص الشوق الى اللذة الا انه لما كان الرجاء يتضمن ما لا  
تضمنه المحبة ولا الشهوة من الثقة بتحقيق حضور الخير الذي يُفصل عليهما يجعله  
علة للذة وكذلك يُفصل على التذكر يجعله علة للذة بالفعل لتعلق التذكر بما  
قد مضى

### الفصل الرابع

في ما اذا كان الألم علة اللذة

يختص الى الرابع بان يقال - يظهر ان الألم ليس علة للذة - فان الضد لا يكون  
علة لفسده - والالم مضاد للذة - فلا يكون علة لها  
٢ وايضاً ان معولات التضادات متضادة - وتذكر المستلزمات علة اللذة - فاذا  
تذكر المؤثرات علة للألم وليس علة للذة

٣ وايضاً ان نسبة البغض الى المحبة كنسبة الألم الى اللذة - وليس البغض علة  
للحبة بل بالعكس كما مر في م ٢٩ ف ٢ - فاذا ليس الألم علة للذة  
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٤: ٤ « كان لي دمي خبزاً نهاراً وليلاً » والمراد



بالخير الطعام اللذيذ . فيظهر اذن ان المروج الصادرة عن الالم علة للذة  
والجواب ان يقال يجوز اعتبار الالم على نحوين باعتبار كونه بالقول وباعتبار  
كونه في الذاكرة وفي كلا الاعتبارين يجوز ان يكون الالم علة للذة اما الالم بالفعل  
فيكون علة لما من حيث يذكر بالشيء المحبوب الذي يتالم الانسان لفيته ولكنه  
يلتذ بمجرد تصوره واما تذكر الالم فيصير علة للذة بسبب ما يليه من النجاة منه  
لان الخلوعن الشر يعتبر خيراً ولذلك متى تصور الانسان انه نجا من بعض الالم  
ازدادت لذته وعليه قول اوسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ في الباب الاخير  
« كثير ما تذكر الأحران ونحن فرحون والواجع ونحن اصغاء دون وجع  
وبذلك يزداد فرحنا ومسرته » وقوله في اعترافاته ك ٨ ب ٣ « كلما كان الخطر في  
الحرب اشد كانت اللذة بالاتصار اعظم »

اذ اُجيب على الاول بان الضد قد يكون علة بالعرض لفضده كما ان البارد قد  
يُحسِّن على ما في الطيبات ك ٨ م ٨ وكذلك الالم قد يكون بالعرض علة للذة من  
حيث يكون سبباً لتصور شيء لذيذ

وعلى الثاني بان تذكر المؤلمات من حيث هي مؤلمات مضادة للمستلزمات لا يحدث  
لذة بل انما يحدثها باعتبار نجاة الانسان منها . وكذلك تذكر المستلزمات باعتبار  
تقدمها يجوز ان يحدث المآ

وعلى الثالث بان البغض ايضاً يجوز ان يكون علة للحببة بالعرض اي باعتبار  
ان بعضاً يحاربون من حيث يتفقون في بغض واحد بعينه

#### الفصل الخامس

في ما اذا كانت افعال الغير علة للذات

يُحتمل الى الخامس بان يقال : يظهر ان افعال الغير ليست علة للذات فان علة  
اللذة هي الخير الخاص المتصل . وافعال الغير ليست متصلة بنا . فهي اذن ليست

علة للذتنا

٢ وايضاً ان الفعل هو خير الفاعل الخاص فلو كانت افعال الغير علة للذتنا لكانت سائر خيرات الغير يجمع الحجة علة للذتنا وهذا بين البطلان -

٣ وايضاً ان الفعل لذيد من حيث يصدر عن الملكة الحاصلة فينا ومن ثم قيل في الخفيات ك٢ ب ٣ ان « علامة الملكة الحاصلة لنا يجب اعتبارها من اللة المترتبة على الفعل » وافعال الغير لا تصدر عن الملكات الحاصلة فينا بل قد تصدر عن الملكات الحاصلة في التواعل . فاذا ليست افعال الغير لذيدة لنا بل للفواعل

لكن يمارض ذلك قوله في ٢ يوء « نررت جداً لاني وجدت من ابنائك من يسلكون في الحق »

والجواب ان يقال يشترط للذة امران الحصول على الخير الخاص واحداك ذلك كحسر في ف فيجوز اذن ان يكون فعل الغير علة للذة من ثلاثة وجوه اولاً من حيث نحصل بفعل الغير على خير ما وبهذا الاعتبار تكون افعال الغير التي نحصل بها على خير ما نذيدة لنا لان قبول الاحسان من الغير لذيد . وثانياً من حيث نحصل بافعال الغير على معرفة او اعتقاد خير يخصنا ولذلك يستلذ الناس ما يوليهام اياه الغير من المدح او التكرمة لما يحصل عندهم بذلك من اعتقاد ان فيهم شيئاً حسناً ولما كان هذا الاعتقاد يصير اقوى بشهادة الفضلاء والحكماء كان مدحهم وتكرمتهم اللة للناس ولان في المداينة مدحاً ظاهرياً كانت المداينات ايضاً لذيدة لبعضهم ولما كانت المحبة تتعلق بخير والتعجب يتعلق بعظيم . كان الانسان يستلذ بحبة الاغيار له وتعجبهم منه من حيث ان ذلك يحمله على اعتقاد فضله او عظمتهم مما يبعث على اللة . وثالثاً من حيث ان افعال الغير اذا كانت حسنة يعتبرها الانسان خيراً خاصاً به بسبب شدة المحبة التي تحمل الانسان على تنزيل صديقه منزلة نفسه . وبسبب البغض الذي يحمل الانسان على اعتبار خير الغير مضاداً

لنفسه يصير القبيح من افعال العدو لذيذاً ومن ثم قيل في اكرر ٦: ١٣ «الحبة لا تفرح بالظلم بل تفرح بالحق»

إذاً اجيب على الاول بان فعل الغير يجوز ان يكون متصلاً بي اما بالمعلول كما في الوجه الاول او بالاعتقاد كما في الثاني او بالعاطفة كما في الثالث وعلى الثاني بان هذه الحجة تنجبه على الوجه الثالث لاعلى الوجهين الاولين وعلى الثالث بان افعال الغير وان لم تصدر عن الملكات الحاصلة في لكنها يحصل لي عنها شيء لذيذ أو تُحدث عندي اعتقاداً او تصوراً للملكة تخصني او تصدر عن ملكة من هو متحدٌ مني بالحبة

### الفصل السادس

في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة لان لذة الانسان تحصل عن حصوله على خيره كما تقدم في ف١ والفصل الانف والاحسان لا يحصل به صاحبه على خيره بل يصدر به عنه خير الى آخره فيظهر ان اولى ان يكون علة للآلم من ان يكون علة للذة

٢ وايضاً ان البخل طبعي للانسان أكثر من التبذير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب١٠ والاحسان الى الغير يرجع الى التبذير واما البخل فيرجع اليه الانتفاع عن الاحسان. ولكن الفعل الطبيعي لذيد اكل انسان كما في الخلقيات ك٧ ب١٤ وك١٠ ب٤ ويظهر ان الاحسان الى الغير ليس علة للذة

٣ وايضاً ان المحولات المتضادة تصدر عن علل متضادة. والانسان يستند طبعاً بعض ما يرجع الى الاساءة كقهر الغير وتضييقه او توبيخه والاقتصاص منه ايضاً بالنظر الى الغضب كما قال الفيلسوف في الخطابة ك١١ ب١٠ فالاحسان اذن علة للآلم لا للذة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٣ ان « بذل العطاء والمساعدة للاصدقاء او الاجانب لذيذ جداً »

والجواب ان يقال ان الاحسان الى الغير يجوز ان يكون علة للذة على ثلاثة انحاء اولاً باعتبار المعلوم وهو الخير الحاصل للغير وعلى هذا فمن حيث تنزل خير الغير منزلة خيراً بسبب الاتحاد بالمحبة تنفذ بالخير الذي تفعله للغير ولا سيما للاصدقاء كالثنا ذاتنا بخير انفسنا . وثانياً باعتبار الغاية كما يرجو الانسان باحتشانه الى الغير ادراك خير نفسه اما من الله او من الناس والرجاء هو علة اللذة . وثالثاً باعتبار المبدأ وهذا الاعتبار يجوز ان يكون الاحسان الى الغير لذيذاً بالنسبة الى ثلاثة مبادئ اولها القدرة على الاحسان وباعتبار هذا يصير الاحسان الى الغير لذيذاً من حيث يتصور الانسان بذلك ان عنده من زيادة الخير ما يقدر ان يشترك فيه غيره ولذلك يتخذ الناس بولدهم واعمالهم لما انهم يشركونهم في خيرهم والثاني هو الملحة الباعثة على الاحسان الذي يصير بها طبعياً للانسان ولذلك كان الاسخياء يستثنون العطاء والثالث هو المحرك كما اذا تحرك انسان من آخربجه الى الاحسان الى الغير لان كل ما تفعله او تنفعل منه بسبب الصديق فهو لذيذ لان المحبة هي اخصى علة للذة

اذ اوجب على الاول بان اصدار الخير من حيث يدل على خير المصدّر لذيذٌ واما من حيث يفقد به المصدّر خير نفسه فقد يكون مؤلماً كما اذا كان مفرطاً

وعلى الثاني بان اتبذير يدل على اصدار مفرط وهو منافي للطبيعة ولذلك يقال ان التبذير منافي للطبع

وعلى الثالث بان التهمر والتعنيف والاقتصاص ليس ذلك لذيذاً باعتبار ما يترتب عليه من شر الغير بل من حيث يرجع الى خير الفاعل . فان محبة الانسان

لخبره اعظم من بفضه لشر الفير فان القهر والقلب لذيذ الطبع من حيث يعتد به الانسان فضل نفسه ولهذا كانت جميع الالام التي فيها عاصمة ويرجى فيها انتصار لذية جداً ومثلها جميع المخاصمات بالاجال باعتبار ما فيها من رجاء الفوز والانتصار واما التئيف والتويج فيكون علة للذة من وجهين احدهما من حيث يحمل الانسان ان يتصور بذلك حكمته وفضله لان التويج والتأديب من شأن الحكماء والاعلى والثاني من حيث ان الانسان بتويجه الفير يحسن اليه وهذا لذية كما تقدم في جرم الفصل . واما الاقتصاص فانه لذية للفصوب من حيث يظهر انه يدفع به عنه ما يظهر انه لحق به من الاحتقار بسبب الاهانة السابقة لانه متى أهين انسان من آخر يظهر انه احتقر منه بذلك فيشتي ان يدفع عنه هذا الاحتقار بالمعاقبة على الاهانة . وبذلك يظهر ان الاحسان الى الفير يجوز ان يكون لذية بالذات واما الاساءة الى الفير فليست لذية الا من حيث يظهر انها ترجع الى خبر المسي

### الفصل السابع

في ما اذا كانت المشابهة علة للذة

يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر ان المشابهة ليست علة للذة فان الامارة والرئاسة تتضمن نوعاً من المبانية والامارة والرئاسة لذية طبعاً كما في الخطابة (اب ١١) فاللبانية اذن علة للذة لا المشابهة  
٢ وايضاً ليس شيء اعظم مبانية للذة من الالم . والذين يتألمون اشد طلباً للذات كما في الخلقيات (اب ٧) فاللبانية اذن علة للذة لا المشابهة  
٣ وايضاً ان الذين يشبعون من بعض اللذات لا يلتذون بها بل يملونها كما يظهر في من يشبع من الطعام . فاذاً ليست المشابهة علة للذة  
لكن يعارض ذلك ان المشابهة علة للذة كما مر في (ب ٢٧) ف ٣٠ والمهبة علة

للذة . فالمشابهة اذنة لذة

والجواب ان يقال ان المشابهة ضرب من التوحدة فالمشابهة اذا باعتبار اتحادها بمشابهة لذية كما هو محبوب ايضا على ما مر في الموضع المتقدم ذكره واذا كان المشابهة لا يفسد خيره بل يزيده فهو لذية مطلقا كما في مشبهة الانسان للانسان والشباب للشباب واذا كان مفسدا لخيره يصير مملا او مؤلما بالعرض ليس من حيث هو مشابهة وتحدد بل من حيث يفسد ما هو اعظم اتحادا . وافساد المشابهة لخيره يحدث على نحوين احدهما بان يفسد الحد المقدر لخيره بالافراط لان الخير وخصوصا الجسماني كالصحة يقوم بنوع من الاعتدال ولهذا كان ما يزيد عن الحاجة من الاطعمة وسائر الملاذ البدنية مملولا والمثاني بما يقصد بالذات من مضادة خيره كما ان الخرافين يكرهون غيرهم من الخرافين لان حيث هم خرافون بل من حيث يفقدون بهم فضلهم او يجهلهم الذي يشتهونه على انه خيرهم اذا اوجب على الاول بانه لما كان بين الامر والمأمور نوع من الشبهة كان بينهما ضرب من المشابهة لكن باعتبار نوع من الفضل والزيادة لان الامارة والرياسة ترجحان في فضل خير الامر والرئيس لانهما من شأن الحكماء والافاضل ولهذا كان ذلك يحمل الانسان على اعتقاد خيريته او لان الانسان بقيامه بالامارة والرياسة يحسن انظر وغيره هذا لذية

وعلى الثاني بان ما يتلذذ به التام وان لم يكن مشابها للام لكنه مشابه للانسان التام لان الآلام تضاد خير التام ولذلك تشتهي اللذة من التامين على انها مفيدة لخيرهم من حيث يداوى بها ضده ولهذا السبب كانت اللذات البدنية التي يضادها بعض الآلام تشتهي اكثر من اللذات العقلية التي ليس لها مضاد من الآلام كما سيأتي في مب ٣٥ فلهذا ايضا كانت جميع الحيوانات تشتهي اللذات طبعاً لان الحيوان يحب دائماً بالحس والحركة ولذلك ايضا كان الشبان اشد اشتها

للذات بسبب كثرة ما يحصل فيهم من التغيرات مدة نشوئهم وكان اشتهاه اصحاب  
المخزوليا للذات شديداً لغاية دفع الالم فكأنما الحائط الفاسد يقرض ابدانهم قرصاً  
كما في الخلفيات لك ٧ ب ١٤

وعلى الثالث بان الحيريات الجسمانية حاصلة بقدر محدود فمجاوزته في الاشياء  
تفسد خير الانسان ولذلك تصير هذه المجاوزة مملوءة وموالة من حيث تضاد  
خير الانسان

### الفصل الثامن في ما اذا كان التجب علة للذة

يُنْتَظَرُ الى الثامن بان يقال : يظهر ان التجب ليس علة للذة لان التجب من  
شار الطيبة الجاهلة كما قال الدمثقي في الدين المستقيم لك ٢٢ ب ٢٢ وليس  
الجهل لذيداً بل العلم فاذا ليس التجب علة للذة

٢ وايضاً ان التجب هو مبدأ الحكمة لكونه سبيلاً الى البحث عن الحق كما في  
اول الالميات ب ٢ والنظر في المعلومات الذ من البحث عن المجهولات كما قال  
الفيلسوف في الخلفيات لك ١٠ ب ٧ لما في هذا من الصعوبة والموانع بخلاف ذلك  
واللذة تحصل عن فعل غير ممانع كما في الخلفيات لك ٧ ب ١٢ و ١٣ فالتجب اذن  
ليس علة للذة بل بالاحرى مانعاً منها

٣ وايضاً ان كل انسان يلتذ بما تعودته ولذلك كانت افعال الملكات المكتسبة  
بالمادة لذيدة والانسان ليس بتجب مما قد تعودته كما قال اوغسطينوس في تفسير  
يوحنا ب ٢ فالتجب اذن تضاد علة للذة

لكن بعارض ذلك قول الفيلسوف في الخطابة لك ١١ ب ١١ ان «التجب علة  
للذة»

والجواب ان يقال ان بلوغ المشتبه لذيد كما تقدم في ف ٣ ولذلك كلما ازداد

الشوق الى شيء محبوب تزداد اللذة يلوغ به بل ان نفس ازدياد الشوق يحصل به ازدياد اللذة من حيث يحصل به رجاء الشيء المحبوب كما مر في موضع المتقدم ذكره من ان الشوق لتبذ من جهة الرجاء والتعجب شوق الى العلم ومنشؤه في الانسان كونه يرى المعلول و يحهل العلة او كون علة ذلك المعلول تفوق طور ادراكه او قدرته ولذلك كان التعجب علة للذة من حيث يقارنه رجاء البلوغ الى معرفة ما يشتهي معرفته ولهذا كان كل ما يُتَّجَب منه لذية كالاشياء النادرة وكتمثيل الاشياء مطلقاً وان لم تكن لذية في نفسها ايضاً فان النفس تلتذ بقياس الاشياء بعضها على بعض لان قياس شيء على آخر فعل خاص بالعقل وطبيعي له كما قال الفيلسوف في كتاب الشرب ٤ ولهذا ايضاً كانت النجاة من الاخطار العظيمة لذية جداً لانها مستغربة كما في الخطابة لك اب ١١

اذ اوجب على الاول بان التعجب ليس لذية باعتبار ما فيه من الجهل بل باعتبار ما فيه من الشوق الى معرفة العلة ومن حيث ان التعجب يعرف شيئاً جديداً وهو انه ليس كما كان يعتقد نفسه

وعلى الثاني بان اللذة تتضمن امرين السكون في الخير وادراك هذا السكون فباعتبار الاول لما كان النظر في الحقائق المعلومة اكل من البحث عن الحقائق المجهولة كان النظر في المعلومات اللذات من البحث عن المجهولات ولكنه يحدث بالمرض باعتبار الثاني ان يكون البحث عن المجهولات اللذات لصدوره عن شوق اعظم والشوق الناشئ عن ادراك الجهل اعظم فالانسان اذا يلتذ جداً بما يجده او يتعلمه من جديد

وعلى الثالث بان الامور المعتادة يلقه فعلها من حيث صارت كأنها طبيعة الا ان الامور النادرة قد تكون لذية اما باعتبار الادراك اذ تشتهي معرفتها من حيث انها مستغربة او باعتبار الفعل لان العقل يصير بالشوق اميل الى شدة



الفعل في الامور الجديدة كما في الخلقيات كـ ١٠ بء لان الفعل الاكل يُحْدِث  
لذة اكل

### المبحث الثالث والثلاثون

في معلولات اللذة - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معلولات اللذة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الانبساط  
هل هو معلول اللذة - ٢ في ان اللذة هل تحدث عطشاً او شوقاً اليها - ٣ في ان اللذة هل  
تتم استعمال العقل - ٤ في ان اللذة هل تكن الفعل

#### الفصل الأول

في ان الانبساط هل هو معلول للذة

يُخْطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الانبساط ليس معلولاً للذة لان الانبساط  
يرجع بالأولى الى المحبة في ما يظهر كقول الرسول في ٢ كور ١١ «قلبتنا متسع» ومن  
ثم قيل عن وصية المحبة في مز ١١٨ : ٩٦ «اما وصيتك فرجةٌ جدّاً» واللذة  
انفعالٌ مُقَابِلٌ للمحبة فاذا ليس الانبساط معلولاً للذة

٢ وايضاً متى انبسط شيء صار اوسع والاستيعاب يرجع الى الشوق الذي  
يتعلق بالشيء الغير الحاصل فيظهر اذن ان الانبساط اخص بالشوق منه باللذة  
٣ وايضاً ان الانقباض مقابل للانبساط وهو يرجع الى اللذة في ما يظهر اذ انما  
تقبض على ما تريد ان تمسكه بشدة وهذا هو عاطفة الشوق نحو الشيء الذي  
فالانبساط اذن لا يرجع الى اللذة

لكن يارض ذلك قوله في اش ٦٠ : ٥ «تميراً عن اللذة والفرح» تنظرين وتهالين

ويحقق قلبك ويتبسط» وأن اللذة أيضاً وضع لها اسمٌ من معنى الانبساط وهو  
الانشراح كما مر في مب ٣١ ف ٣

والجواب ان يقال ان الرّض بعد من ابعاد الحميم الجسماني فلا توصف به  
عواطف النفس الا مجازاً ومعنى الانبساط حركة الى الرض ويجوز وصف اللذة  
به باعتبار امرين مطلوبين لهما احدهما من جهة القوة الادراكية التي تدرك اتصال  
خير ملائم وبهذا الادراك يدرك الانسان انه بالغ كلاًّ هو عظم روحاني وبهذا  
الاعتبار يقال ان قلب الانسان يعظم ويتبسط باللذة والثاني من جهة القوة الشوقية  
التي ترضى بالشيء اللذيذ وتسكن فيه وكأنها تقبل عليه لتجويه في باطنها وهكذا  
تتبسط عاطفة النفس باللذة باقبالها بوجه ما على الشيء اللذيذ لتجويه في باطنها  
إذاً اجيب على الاول بأنه لا يمتنع في الامور المجازية ان يوصف امرٌ مختلف  
بواحد بعينه باعتبار اختلاف اوجه المشابهة وعلى هذا فالانبساط يرجع الى المحبة  
باعتبار نوع من الامتداد من حيث عاطفة الحب تتناول غيره بحيث لا يعنى بما  
يخصه فقط بل بما يخص غيره أيضاً ويرجع الى اللذة من حيث ان شيئاً يتسع  
في نفسه ليصير على نحو ما اوجب

وعلى الثاني بان الشوق يتسع نوعاً من الاتساع بتصور الشيء المشتى لـ  
بمضور الشيء اللذيذ الحاصل يصير أكثر اتساعاً لان القلب اشد اقبالاً على الشيء  
اللذيذ الحاصل منه على الشيء المشتى الغير الحاصل لان اللذة هي غاية الشوق  
وعلى الثالث بان المستلذ يضيق على الشيء اللذيذ بشدة تعلقه به لـ  
قلبه ليتسع بالذيذ ككل التمتع

### الفصل الثاني

في ان اللذة هل تحدث عطفًا او شوقًا اليها

يفضّل الى الثاني بان يقال: يظهر ان اللذة لا تحدث شوقاً الى نفسها لان كل حركة

متى بلغت الى السكون تنقطع . واللذة بمنزلة سكن حركة الشوق كما تقدم سيلاً  
 مـ ٢٣ ف ٤ ومـ ٣٠ ف ٢ فاذا متى بلغت حركة الشوق الى اللذة انقطعت .  
 فاللذة اذن لا تحدث شوقاً

٢ وايضاً ليس المقابل علةً لمقابل . واللذة مقابلة للشوق بوجه مامن جهة الموضوع  
 لتعلق الشوق بالخير الغير الحاصل وتعلق اللذة بالخير الحاصل . فاللذة اذن لا تحدث  
 شوقاً الى نفسها

٣ وايضاً ان الملل ينافي الشوق . وكثيراً ما تحدث اللذة الملل . ففي اذن  
 لا تحدث شوقاً الى نفسها

لكن يعارض ذلك قول الرب في يـ ١٣: ٤ » من يشرب من هذا الماء عطش  
 ايضاً « ومراده بالماء اللذة الجسدية كما قال اوغسطينوس

والجواب ان يقال يجوز اعتبار اللذة على نحوين بحسب كونها بالفعل وبحسب  
 كونها في الذكرة وكذلك يجوز اعتبار العطش او الاشتياق على نحوين بالخصوص  
 باعتبار دلالة على اشتهاء الشيء الغير الحاصل وبالعموم باعتبار دلالة على نفي الملل  
 فاللذة باعتبار كونها بالفعل لا تحدث عطشاً او اشتياقاً الى نفسها بالذات بل بالعرض  
 فقط الا انه اذا اخذ العطش او الاشتياق بمعنى اشتهاء الشيء الغير الحاصل  
 فاللذة لا تحدث العطش او الاشتياق مطلقاً لان اللذة هي عاطفة الشوق نحو الشيء  
 الحاضر وقد لا يحصل على الشيء الحاضر حصولاً كاملاً وهذا يجوز ان يكون من  
 جهة الشيء الحاصل او من جهة الحاصل عليه اما من جهة الشيء الحاصل فمتى لم  
 يحصل كله دفعةً بل تدريجاً وهكذا متى استلذ الانسان ما حصل عليه منه يشتهي  
 ان يحصل على ما بقي منه كما ان يسمع الشطر الاول من الشعر ويستلذه يشتهي  
 الى ان يسمع الشطر الثاني منه كما قال اوغسطينوس في اعترافه لكـ ١١ ب ١ وعلى  
 هذا النحو جميع اللذات الجسدية نفياً تحدث عطشاً الى نفسها الى ابي حد

من الكمال بلغت لان هذه اللذات ترتب على حركة كما يظهر في لذات الاطعمة  
واما من جهة الحاصل عنه فكما اذا كن شيئا كاملاً في نفسه ولم يحصل عليه  
الانسان حصولاً كاملاً دفعةً بل تدريجاً كاللذات في هذه الغاية بادرنا كاشيناً  
من المعرفة الالهية ادراكاً ناقصاً وهذه اللذة تحرك العطش او الاشتياق الى المعرفة  
الكاملة ويجوز ان يحمل على هذا قوله في سي ٢٤ : ٢٩ » من شربني عاد ظاماً «  
واما اذا أخذ العطش او الاشتياق بمعنى اشتداد العاطفة الرافع الملل فاللذات  
الروحانية بالخصوص تحدث عطشاً او اشتياقاً الى نفسها لان اللذات الجسمية  
لمجاورتها بازديادها واستمرارها الحالة الضيعة تصير مملوءة كما هو ظاهر في لذة  
الطعام ولذلك متى بلغ الانسان حد الكمال في اللذات الجسمية ملأها وربما اشتاق  
الى غيرها واما اللذات الروحانية فلا تتجاوز الحالة الطبيعية بل تكمل الطبيعة  
ولذلك متى بلغ فيها الى النهاية كانت الذل الان يحدت الخلاف بالعرض من  
حيث ينضم الى الفعل النظري بعض افعال القوى الجسمية التي يعتبرها الكلال  
بمداومة الفعل ويجوز ان يحمل على هذا المعنى ايضاً قوله في سي ٢٤ : ٢٩ » من شربني  
عاد ظاماً « فقد قيل ايضاً عن الملائكة الذين يعرفون الله معرفة كاملة ويلتذون  
به لذة كاملة في ابطا ١٢٠ » يشتهي الملائكة ان يطلعوا عليها « واما اذا اعتبرت  
اللذة من حيث هي في انذكرة لا بالفعل فمن شأنها ان تحدث عطشاً واشتياقاً الى  
نفسها وذلك متى رجع الانسان الى تلك الحالة التي استلذ فيها ما مضى فان خرج  
عن تلك الحالة لم يحدث فيه تذكر اللذة نذراً بل مللاً كالذي يحدثه تذكر الطعام  
عند الشبعان

اذا اوجب على الاول بانه متى كانت المذة كاملة حصل فيها السكون من كل  
وجه وانقطعت حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلًا واما متى كانت ناقصة فلا  
تقطع بالكلية حركة الاشتياق الى ما ليس حاصلًا

وعلى الثاني بان ما يُحصل عليه حصولاً ناقصاً يحصل عليه ولا يحصل عليه من وجهين ولذلك يجوز ان يتعلق به الشوق واللذة مما  
وعلى الثالث بان اللذة لاتحدث المثل بنفس الطريقة التي بها تحدث الاشتياق  
كأمر في جرم الفصل

### الفصل الثالث

في ان اللذة هل تمتع استعمال العقل

يُحتمل اني الثالث بان يقال : يظهر ان اللذة لاتمتع استعمال العقل فان السكون  
يساعد جداً على ما ينبغي من استعمال العقل ومن ثم قيل في الطبيعيات لـ ٢٠ م ٢  
« النفس تصير في حالة السكون والإطمئنان عامة وحكيمة » وفي حـ ٨ : ١٦  
« اذا دخلت يتي سكنت اليها » اي الى الحكمة . واللذة ضرب من السكون  
فهي اذن لاتمتع استعمال العقل بل بالآخرى تساعد عليه

٢ وايضاً متى لم يجمع شيان في واحدٍ بينهما وان كانا متضادين لا يتمانان . ومحل  
اللذة الجزء الشوقي ومحل استعمال العقل الجزء الادراكي . فاللذة اذن لاتمتع  
استعمال العقل

٣ وايضاً ما يمنع من آخر يظهر انه يتحرك منه على نحو ما . واستعمال القوة الادراكية  
ليس يتحرك من اللذة بل بالآخرى يحركها لانه علة خا . فاللذة اذن لاتمتع  
استعمال العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحقيقت لـ ٦ ب ٥ « اللذة تفسد حكم القطع »  
والجواب ان يقال ان اللذات الخاصة تزيد الافعال والاجنبية تنمها كما في  
الحقيقت لـ ١٠ ب ٥ فمن اللذات ما يتعلق بفعل العقل كما اذا تلذذ انسان بالنظر  
في امر او بتحقيقه بالقياس العقلي وهذه اللذة لاتمتع استعمال العقل بل تساعد عليه  
لان ما نستلذه فعله بأكثر ابتغاء والانتباه يساعد على الفعل واما اللذات البدنية

فتمنع استعمال العقل بثلاثة طرق اما أولاً فبطريق الذهول لان ما نستلذه نشغل  
جداً به كمن مر في مبة فامتنى اشتد تعلق الفكر بشيء ضعف تعلقه بغيره او  
ذهل عنه بالكلية وعلى هذا فاذا كانت اللذة البدنية عظيمة منعت استعمال العقل  
بالكلية بمجذبها اليها فكر القلب او عاقبت عنه كثيراً . واما ثانياً فبطريق المضادة  
فان بعض اللذات ولا سيما ما كان منها مجاوزاً للحالة الطبيعية مضاداً لنظام العقل  
وباعتبار هذا الوجه قال الفيلسوف ان اللذات الجسمانية تفسد حكم الفطنة لكن  
لا الحكم النظري الذي لاتضاده اللذة ككون الثلث الزوايا قائماً من ثلاث زوايا  
متساوية وقائمين واما باعتبار الوجه الاول فتمنع كلا الحكيمين . واما ثالثاً فبنوع من  
الاعتقال والتقييد اي من حيث يترتب على اللذة الجسمانية تغير جسماني اعظم  
يما يقرب على سائر الانفعالات بقدر زيادة تأثير القوة الشوقية من الشيء الحاضر  
على تأثيرها بالشيء الغائب فان هذه التغيرات والاضطرابات الجسمانية تمنع استعمال  
العقل كما يشاهد في السكارى الذين نجد استعمال العقل عندهم معتقلاً او ممنوعاً  
اذاً اجيب على الاول بان اللذة الجسمانية يسكن بها الشوق في الشيء اللذيذ  
وهذا السكون قد يضاد العقل احياناً لكنها تحدث دائماً تغيراً في البدن وباعتبار  
كلا الامرين تمنع استعمال العقل

وعلى الثاني بان القوة الشوقية والقوة الادراكية جزآن متغايران لكهما في  
نفس واحدة ولذلك متى تعلق فكر النفس تعلقاً شديداً بفعل احدهما عاقبه ذلك  
عما يضاده من افعال الأخرى

وعلى الثالث بانه لايد لاستعمال العقل ما ينبني من استعمال الهم وسائر القوى  
الحسية التي تستعين بالآلة جسمانية ولذلك يمتنع استعمال العقل بالتغير الجسماني  
عند امتناع فعل القوة الالهية وسائر القوى الحسية

### الفصل الرابع

في ان اللذة هل تكمل الفعل

يُخْتَلَفُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللذة لا تكمل الفعل فان كل فعل انساني يتوقف على استعمال العقل . واللذة تمنع استعمال العقل كما تقدم في الفصل السابق فاللذة اذن لا تكمل الفعل الانساني بل تضعفه

٢ وايضاً ليس شيء يكمل نفسه او علة . واللذة فعل كما في الخلقيات كـ ٧ ب ١٢ و ١٣ و ١٠ ا ب ء ومعنى ذلك انها فعل بذاتها او بعلتها . فهي اذن لا تكمل الفعل ٣ وايضاً لو كانت اللذة تكمل الفعل فهي اما تكمله على انها غاية له او صورة او فاعل . لكنها لا تكمله على انها غاية له اذ ليست اللذة غاية للافعال بل بالعكس كما مر في الفصل الآنف ولا على انها علة فاعلة لان الفعل بالاحرى علة فاعلة للذة ولا على انه ضرورة لان اللذة لا تكمل الفعل على انها ملكة كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ا ب ء . فهي اذن لا تكمل الفعل

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل

والجواب ان يقال ان اللذة تكمل الفعل على نحوين اولاً بطريق الغاية لا باعتبار اطلاق الغاية على ما لاجله شيء بل باعتبار جواز اطلاقها على كل خير زائد زيادة كمالية وهذا الاعتبار قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره ان اللذة تكمل الفعل على انها غاية زائدة اي من حيث يرد على الخير الذي هو الفعل خيراً آخر هو اللذة الدالة على سكون الشوق في الخير السابق . وثانياً بطريق العلة الفاعلة لا بالاصالة فقد قال الفيلسوف في الموضع المذكور ان اللذة تكمل الفعل لا كما يكمل الطبيب الصحيح بل كما تكملها الصحة لكن بالبعثة اي من حيث ان الفاعل لا لتذاذه بفعله يزداد اتجاهاً اليه وعنايته به . وهذا الاعتبار قيل في الخلقيات

كـ ١٠ ب هـ ان اللذات تزيد الافعال الخاصة وتمنع الاجنبية  
اذاً اجيب على الاول بان ليس كل لذة تمنع فعل العقل بل اللذة الجسدية  
التي لا تعرب على فعل العقل بل على فعل الشهوانية الذي يزداد باللذة واما اللذة  
المتربة على فعل العقل فانها تعزز استعمال العقل  
وعلى الثاني بانه قد يحدث لاثنين ان يكون كل منهما علة للآخر بمعنى ان  
يكون احدهما علة فاعلة للآخر والاخر علة غائية له وبهذا المعنى يحدث الفعل  
اللذة على انه علة فاعلة لما وتكمل اللذة الفعل على انها غاية له كما تقدم في  
جزم الفصل  
وبما تقدم يضح الجواب على الثالث

### المبحث الرابع والثلاثون

في حسن اللذات وقبحها — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن اللذات وقبحها والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في  
ما اذا كانت كل لذة قبيحة — ٢ في انه اذا لم تكن كل لذة قبيحة هل كل لذة حسنة — ٣ في ما  
اذا كانت بعض اللذات هي افضل الخيرات — ٤ في ما اذا كانت اللذة مقياساً او قاعدة  
يحكم منها على الحسن او القبح الادبي

#### الفصل الاول

في ما اذا كانت كل لذة قبيحة

يُخفى الى الاول بان يقال : يظهر ان كل لذة قبيحة فان ما يُفسد الفطنة  
ويمنع من استعمال العقل يظهر انه قبيح في نفسه لان حسن الانسان قائم بموافقة



العقل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٢١ وما ٢١ واللذة تُسَدُّ الفطنة  
وتنم عن استعمال العقل وكلما كانت الذات اعظم كان فعلها هذا اشدَّ ولذلك  
يستحيل تعقل شيء في الذات النعمية التي هي اعظم الذات كما في الخلقيات ك ٧ ب ١١  
وقد قال ايرونيموس في تفسيره متى «لا يمكن حضور الروح القدس حينما تفعل  
الافعال الزوجية ولو كان القائم بوظيفة التوليد نبياً» فاللذة اذن شرٌّ في نفسها  
فاذا اكل لذة قبيحة

٢ وايضاً ما يهرب منه ذو الفضيلة ويسعى وراءه من كان عارياً عن الفضيلة  
يظهر انه شرٌّ في ذاته ويجب اجتنابه لان صاحب الفضيلة بمنزلة مقياس وقاعدة  
للالفعال الانسانية كما في الخلقيات ك ١٠ ب ٥ وقد قال الرسول في ا كور ٢: ١٥  
«الروحاني يحكم في كل شيء» والاطفال والبهائم الذين ليس لهم فضيلة يسمون  
وراء الذات واما العفيف فيهرب منها فالذات اذن في ذاتها قبيحة ويجب اجتنابها  
٣ وايضاً ان الفضيلة والصناعة تملكان بالتمسك والحسن كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣

وليست اللذة غاية لصناعة فاذا ليست اللذة شيئاً حسناً  
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٦: ٤ «تلاذذ بالرب» والكتاب المقدس لا يأمر  
بشيء قبيح فيظهر اذن ان ليست كل لذة قبيحة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان جميع الذات قبيحة كما في الخلقيات  
ك ١٠ ب ٢ و٣ وجه هذا القول في ما يظهر ان اصحابها انما ارادوا الذات الحسية  
والجسمانية التي هي اظهر فان متعدي الفلاسفة لم يكونوا يميزون المعنويات عن  
المحسوسات ولا العقل عن الحس في غير ذلك ايضاً كما في كتاب النفس م ٢: ١٥  
وكانوا يقرعون الذات الجسمانية حتى قالوا ان من كان من الناس جانيماً الى الذات  
المفرطة اذا امسك عن الذات بلغ الى منتصف الفضيلة الا ان هذا القول باطل  
لانه لما كان لا يمكن لانسان ان يعيش دون لذة حسية وجسمانية فتعي روي ان

الذين يقيّمون جميع الذات متمتعون ببعضها اعرض الناس عن اقوالهم واقتدوا  
 بافعالهم فازدادوا ميلا الى الذات فان الاعمال اشد تأثيراً من الاقوال في الاعمال  
 والانفعالات البشرية التي فيها للتجربة قوة عظيمة . فالحنّ اذن ان بعض الذات  
 حسنٌ وبعضها قبيح لان اللذة مسكونة للقوة الشوقية في الخير المحبوب متروك على  
 فعل فيجوز من ثم ان يكون لذلك وجهان احدهما من جهة الخير الذي يسكن  
 عنده الانسان ويستلذه لان صفة الحسن والقبح الادبي تُعتبر بحسب موافقة  
 العقل او مخالفته كما مر في مب ١٩ ف ٣ كما يوصف شيء في الطبيعيات بكونه طيباً  
 من حيث يلائم الطبيعة وبكونه غير طبعي من حيث ينافر ما عليه فكما ان في  
 الطبيعيات مسكوناً طبعياً وهو ما كان في ما يلائم الطبيعة كسكون الثقل في جهة  
 السفلى ومسكوناً غير طبعي وهو ما كان في ما ينافر الطبيعة كسكون الثقل في جهة  
 العلو كذلك يوجد في الادبيات لذة حسنة باعتبار سكون الشوق الاعلى او الادنى  
 في ما يوافق العقل ولذة قبيحة باعتبار سكونه في ما يخالف العقل وشريعة الله .  
 والبرج الثاني من جهة الافعال التي بعضها قبيحٌ وبعضها حسنٌ والذات اشبه  
 بالافعال المتأثرة في ما من الشهوات المتقدمة عليها في الزمان . فاذا لما كانت  
 شهوات الافعال الحسنة حسنة وشهوات الافعال القبيحة قبيحة كانت بالاولى  
 لذات الافعال الحسنة حسنة ولذات الافعال القبيحة قبيحة

اذاً اجب على الاول بانه قد تقدم في المبحث الآنف ف ٣ ان الذات المتعلّقة  
 بفعل العقل لا تمنع العقل ولا تُفسد الفطنة بل انما يفعل ذلك الذات الاجنبية  
 كالذات الجسمية التي قد مر هناك انها تمنع استعمال العقل اما بمضادة الشوق  
 الذي يسكن في ما ينافر العقل ومن هنا ينشأ قبح اللذة الادبي واما بتقييد العقل  
 على نحو ما كما في الجماع الزواجي فان هذه اللذة وان كانت في ما يوافق العقل  
 لكنها تمنع استعمال العقل بسبب ما يقارنها من التغير الجسماني الا ان هذا لا ينشأ

عنه قبح ادبي كان النعم الذي يتوقف به استعمال العقل لا يوصف بالقبح الادبي  
اذا كان موافقاً للعقل لان من شأن العقل ايضاً ان يقطع احباً استعماله على اننا  
نقول ان هذا التقييد الحاصل للعقل من لذة الفعل الرواسي وان لم يوصف بقبح  
ادبي اذ ليس بخطيئة مينة ولا عرضية لكنه ناشئ عن قبح ادبي اي عن جريمة  
الآب الاول لان هذا لم يكن في حال البرارة كما يوضح مما اسلفناه في القسم  
الاول مب ٩٨ ف ٢

وعلى الثاني بان الغيف لا يتجافى عن جميع اللذات بل عن اللذات المفرطة  
والمنافرة للعقل وطلب الاطفال والبهائم للذات لا يثبت كونها بالاجمال فيجرح  
لان الله ركب فيهم الشوق الطبيعي الذي يجرى الى ما يواقفه  
وعلى الثالث بان الصناعة لاتتعلق بكل خير بل بالصنوعات الخارجة فقط كما  
سيأتي في مب ٥٧ ف ٣ واما افعالنا وانفعالاتنا فتتعلق بها الفطنة والفضيلة لا  
الصناعة ومع ذلك فقد تصدر اللذة عن بعض الصناعات كصناعة الطباخة والعطارة  
كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢

### الفصل الثاني

فيما اذا كانت كل لذة حسنة

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان كل لذة حسنة فان الحسن والخير ثلاثة  
اسماء اي محمود ومفيد ولذيذ كما مر في ق ١ مب ٥ ف ٦ وكل محمود فهو حسن  
وكذا كل مفيد فاذا اكل لذة ايضاً حسنة  
٢ وايضاً ما لا يقصد لتغيره فهو خير وحسن لذاته كما في الخلقيات ك ١ ب ٧  
واللذة لا تقصد لتغيرها لان سائرنا لانسان لماذا يريد ان يتلذذ لما يضحك منه فيما  
يظهر فهي اذن حسنة لذاتها وما يعمل على آخر بالذات يعمل عليه حملاً كلياً  
فاذا اكل لذة فهي حسنة

٣ وايضاً ما يُشهى من الجميع يظهر انه خير لذاته لان الخير ما يشبهه كل شيء  
كما في الخلقيات كـ ا ب ١٠ والجميع يشتهون لذة ما حتى الاطفال والبهائم . فاللذة  
اذن خير لذاتها فاذا كل لذة حسنة  
لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٤: ٢ «الذين يفرحون بضميع الشر ويتعجبون  
بابقع الاشياء»

والجواب ان يقال كما ان الرواقين قبحوا جميع الذات كذلك اتباع ابيقوروس  
حسنوا جميعها لقولهم بان كل لذة حسنة في نفسها وقد جرم الى هذا القول في  
ما يظهر عدم تفرقهم بين ما هو حسن مطلقاً وما هو حسن بالاضافة والحسن مطلقاً  
ما هو حسن في ذاته . ويعرض ان يكون ما ليس حسناً في ذاته حسناً بالاضافة  
على نحوين اولاً لكونه ملائماً لواحد في حاله الحاضرة التي ليست مع ذلك طبيعية  
له كما انه قد يكون حسناً وخيراً للأبرص ان يتناول بعض الادوية السامة التي  
ليست بالاطلاق ملائمة للزواج الانساني . وثانياً لاعتبار غير الملائم ملائماً . وكون  
اللذة هي سكون الشوق في الخير فان كان ما يسكن عنده الشوق خيراً بالاطلاق  
كانت اللذة مطلقة وحسنة بالاطلاق وان لم يكن خيراً بالاطلاق بل بالاضافة  
لم يكن اللذة مطلقة بل اضافية ولا حسنة بالاطلاق بل حسنة من وجه او  
في الظاهر

اذا اوجب على الاول بان المحمود والمقيد يقالان بالنسبة الى العقل ولذلك ليس  
شيء محموداً او مفيداً الا وهو خيرٌ وحسنٌ واما اللذيق فيقال بالنسبة الى الشوق  
لذي قد يتوجه الى ما ينافر العقل ولذلك لم يكن كل لذيق حسناً بالحسن الادبي  
الذي يعتبر بحسب موافقة العقل

وعلى الثاني بان اللذة انما لا تُقصد لتغيرها لكونها سكوناً في الغاية والغاية يجوز  
وصفها بالحسن والتفجح وان لم تكن غاية الا باعتبار كونها خيراً لواحد . وكذا

يقال في اللذة

وعلى الثالث بان كل شيء يشتهي اللذة كما يشتهي الخبز اللذة هي سكن الشوق في الخبز وكما انه ليس كل خير يشتهي خيراً بالذات والحقيقة كذلك ليس كل لذة حسنة بالذات والحقيقة

### الفصل الثالث

في ما اذا كان شيء من اللذات افضل الخيرات

يُنطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس شيء من اللذات افضل الخيرات اذ ليس شيء من الكون والتوليد افضل الخيرات لامتناع كون الكون غاية قصوى واللذة تلحق الكون اذ انما يتولد شيء من طريق استكمال طبيعته كما تقدم في مب ١٣١ ف ١ فاذا يستحيل ان تكون لذة افضل الخيرات

٢ وايضاً ما كان افضل الخيرات يتمتع ازدياد فضله بزيادة شيء عليه . واللذة تقبل زيادة الفضل بزيادة شيء عليها فان اللذة مع الفضيلة افضل منها دون الفضيلة فاذا ليست اللذة افضل الخيرات

٣ وايضاً ما كان افضل الخيرات فهو خير كلي لكونه خيراً بالذات لا ب ما بالذات متقدم على ما بالعرض وافضل منه . واللذة ليست خيراً كلياً كما تقدم في الفصل الآنف . فهي اذن ليست افضل الخيرات

لكن يعارض ذلك ان السعادة هي افضل الخيرات لانها غاية الحياة البشرية . والسعادة لا تحصل دون لذة ففي مز ١١٥ : « ستملاً في فرحاً مع وجهك ولي من بينك لذات على الدوام »

والجواب ان يقال ان افلاطون لم يفتح جميع اللذات كالأقارب ولم يحسنها كلها كاتباع ايتوروس لكنه قال ان بعضها حسن وبعضها قبيح لكن ليس شيء منها افضل الخيرات على ان قوله هذا باطل من وجهين كما يؤخذ من ادلهما احدهما

انه لما وجد الذات المحسوسة والجسمانية قائمة بحركة وكون كما يظهر في الشيع  
من الاطمة ونحوها اعتبر ان جميع الذات لاحقة للحركة والكون ولكون الحركة  
والكون فعلين ناقصين يلزم ان لا تكون الذة متضمنة حقيقة الكمال الاقصى الا  
ان هذا ظاهر البطلان بالنسبة الى الذات العقلية لان للانسان لا يتلذذ بكون  
العلم فقط كعلمه او التجب منه على ما مر في مب ٣٢ ف ٢ و ٨ بل بالنظر في العلم  
الذي سبق تحصيله ايضاً والثاني انه اراد بافضل الخيرات ما هو الخير الاعظم  
بالاخلاق اي الخير القائم بنفسه باعتبار تجرده وعدم اشتراك شيء فيه كما ان الله  
هو الخير الاعظم مع ان كلاً منا على افضل الخيرات البشرية والافضل في كل  
شيء هو الغاية القصوى وقد مر في مب ١ ف ٨ ان الغاية يراد بها امران اي نفس  
الشيء واستعماله كما ان غاية الجنين هي المال او احرازه وعلى هذا يجوز ان تكون  
غاية الانسان القصوى اما نفس الله الذي هو الخير الاعظم مطلقاً او التمتع به  
المراد به التلذذ بالغاية القصوى وبهذا الاعتبار يجوز وصف بعض لذات الانسان  
بكونها افضل الخيرات البشرية

اذا اوجب على الاول بان ليس كل لذة تلحق الكون بل بعض الذات تلحق  
الانفعال الكاملة كما مر في جرم الفصل فلا يتمتع من شيء كونه بعض الذات افضل  
الخيرات وان لم تكن كل لذة كذلك

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض يتجه على افضل الخيرات مطلقاً الذي كل خير  
خير بالمشاركة فيه وذلك لا يزداد فضله بزيادة شيء عليه واما سائر الخيرات بالعموم  
فلا شبهة في ان كلاً منها يزداد فضلاً بزيادة خير آخر عليه على انه يجوز ان  
يقال ايضاً ان الذة ليست امراً اجنبياً عن فعل الفضيلة بل مصاحباً له كما في  
الحلقيات ١٢ اب ٨

وعلى الثالث بان الذة ليست افضل الخيرات من حيث هي لذة بل من حيث

حي سيكون تام في الخير الافضل فلا يجب من ثم كون كل لغة افضل الخيرات  
او حسنة كما ان بعض المعلم هو افضلها وليس كل علم كذلك

### الفصل الرابع

في ما اذا كانت اللغة مقياساً او قاعدة يحكم منها على الحسن والقبح الادبي  
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اللغة ليست مقياساً او قاعدة للحسن  
والقبح الادبي فان كل شيء يتقدر بالاول في جنسه كما في الالميات ك ١٠ م ٣ و٤  
واللغة ليست الاول في جنس الآداب بل يتقدمها المحبة والاشتياء . ففي اذن  
ليست قاعدة الحسن والقبح الادبي

٢ وايضاً ان المقياس والقاعدة يجب ان يكون متساوياً في اجزائه ولذلك كانت  
الحركة التي هي اعظم تساوياً في اجزائها مقياساً وقاعدة لجميع الحركات كما في  
الالميات ك ١٠ م ٣ واللغة مختلفة ومتباينة في انواعها اذ بعضها حسن وبعضها  
قبيح . فاذا ليست اللغة مقياساً وقاعدة للآداب

٣ وايضاً ان الحكم على المعلوم بالعلمة اوثق من العكس . وحسن الفعل او قبحه  
علمه لحسن اللغة او قبحها لان اللغات الحسنة ما كانت مرتبة على الافعال الحسنة  
واللغات القبيحة ما كانت مرتبة على الافعال القبيحة كما في الخلفيات ك ١٠ م ٥  
فاذا ليست اللغة قاعدة ومقياساً للحسن والقبح الادبي

لكن يمرض ذلك ان اوغسطينوس كتب على قوله في م ٧ : انك فاحص  
القلوب والنكلى ايها الاله : ما نصح « غاية الاهتمام والتفكر في اللغة التي يحاول  
الانسان البلوغ اليها » وقال الفيلسوف في الخلفيات ك ٧ ب ١ ان « اللغة هي الغاية  
الاصيلة التي بالنسبة اليها نحكم مطلقاً على كل شيء بكونه خيراً أو شراً » .  
والجواب ان يقال ان الحل الاصيل للحسن او القبح الادبي هو الارادة كما سر  
في م ٢٠ ا وصلاحي الارادة او طلاحها انما يعرف بالخصوص من الغاية وانما يعتبر

غاية ما تسكن عنده الارادة وسكون الارادة وغيرها من الاشواق في الخير هو  
اللذة ولذلك فانما يحكم خصوصاً على الانسان بالصلاح او الطلاح من لذة  
الارادة الانسانية لان الصالح وذا الفضيلة من يتلذذ بافعال الفضائل والطالح من  
يتلذذ بالافعال القبيحة واما لذات الشوق الحسي فليست مقياساً للحسن او القبح  
الادبي لان الطعام يستلذه الاخيار والاشرار سواء بحسب الشوق الحسي واما  
ارادة الاخيار فتستلذها باعتبار موافقتها للعقل مما لا تلتفت اليه ارادة الاشرار  
اذ اُجيب على الاول بان المحبة والاشتياء متقدمان على اللذة باعتبار طريقة  
الكون الا ان اللذة متقدمة عليهما باعتبار حقيقة الغاية فان الغاية في المفعولات  
تضمن حقيقة المبدأ الذي هو القاعدة او المقياس الخاص الذي يُبنى عليه الحكم  
وعلى الثاني بان كل لذة مساوية لغيرها في انها تسكن في خير وبهذا الاعتبار  
يجوز ان تكون قاعدة او مقياساً اذ الصالح من تسكن ارادته في الخير الحقيقي  
والطالح من تسكن ارادته في الشر  
وعلى الثالث بانه لما كانت اللذة تكمّل الفعل من حيث هي غاية كما مر في  
المبحث الآنف فـ كان يستحيل وجود فعل حسن كامل دون لذة في ذلك الحسن  
لان حسن الشيء يتوقف على الغاية وبهذا الاعتبار يكون حسن اللذة علة لحسن  
الفعل على نحو ما

### المبحث الخامس والثلاثون في الآم والنم — وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في الآم والنم وسيُنظر أولاً في النم او الآم في نفسه وثانياً في علله وثالثاً  
في معلولاته ورابعاً في ادوية وخامساً في حسنه او قبحه . اما الاول فالمبحث فيه يدور على



ثاني مسائل — ١ في ان الالم هل هو امتثال نفساني — ٢ في ان الالم هل هو عين الالم — ٣ في ان الالم او الالم هل هو مضاد للذة — ٤ هل كل الالم مضاد لكل لذة — ٥ هل يوجد الالم مضاد للذة النظر العقلي — ٦ في ان الحرب من الالم هل هو اوجب من طلب اللذة — ٧ في ان الالم الظاهر هل هو اعظم من الالم الباطن — ٨ في انواع الالم

### الفصل الأول

في ان الالم هل هو امتثال نفساني

يُحْطَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الالم ليس انفعالاً نفسانياً اذ ليس يكون انفعال نفساني في البدن. والالم يجوز ان يكون في البدن فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ١٢ «الالم الذي يوصف به البدن فاد بديهي» لسلامة ذلك الشيء الذي تحمله النفس بسوء استعمالها له خاصاً للفساد «فاذا ليس الالم انفعالاً نفسانياً

٢ وايضاً كل انفعال نفساني فهو الى القوة الشوقية. والالم ليس الى القوة الشوقية بل بالآحرى الى القوة الادراكية فقد قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ «انما يحدث الالم في البدن الحسب المقاوم لجسم اقدر». فاذا ليس الالم انفعالاً نفسانياً

٣ وايضاً كل انفعال نفساني فهو الى الشوق الحيواني. والالم ليس الى الشوق الحيواني بل بالحري الى الشوق الطبيعي فقد قال اوغسطينوس في شرح تلك ٨ ب ١٤ «للم يبق في الطبيعة شيء من الخير لم تعاقب بالالمن خير مفقود». فاذا ليس الالم انفعالاً نفسانياً

لكن يمارض ذلك ان اوغسطينوس جعل الالم في جملة الانفعالات النفسانية في مدينة الله ك ١٤ ب ٨ مستشهداً بذلك بقول فرجيليوس «لنلك يخافون ويشتهون ويتلذذون ويألمون»

والجواب ان يقال كما يشترط للذة امر ان اي اتصال الحيز وادراك هذا الاتصال  
كذلك يشترط للالم اي اتصال شر مما يُعتبر شرّاً من حيث ينعدم  
به خير وادراك هذا الاتصال وكل متصل اذا لم يكن خيراً او شرّاً بالقياس  
الى ما يتصل به لا يمكن ان يحدث لذة أو ألم وبذلك يظهر ان شيئاً انما يكون  
موضوعاً للذة والالم باعتبار كونه خيراً او شرّاً والخير والشر من حيث هما كذلك  
تتعلق بهما القوة الشوقية فينتفع اذن ان اللذة والالم هما الى القوة الشوقية وكل  
حركة شوقية او ميل تابع للادراك فهو الى الشوق العقلي او الحسي لان ميل  
الشوق الطبيعي لا يتبع ادراك المشتاق بل ادراك غيره كما مر في ق ١ مب ١٠٣  
ف ١ و ٨ فاذا لم يكن لابد من سبق اللذة والالم بشعور او ادراك في نفس المهل  
كان واضعاً ان الالم كاللذة ايضاً في كونه في الشوق العقلي او الحسي وكل حركة  
في الشوق الحسي يقال لما انفعل كما مر في مب ٢٢ ف ٢ ولا سيما ما كان منها دالاً  
على نقص ولذلك فالالم باعتبار كونه في الشوق الحسي يقال له باخص وجه افعال  
نفساني كما ان الادواء الجسمانية يقال لها حقيقة افعالات جسمانية ومن ثم سمي  
او غطينوس الالم مرضاً بالخصوص كما في مدينة الله ك ١٤ ب ٧

اذا اوجب على الاول بانه انما يُسند الالم الى البدن باعتبار وجود علته في  
البدن كما اذا افعلنا من شيء مضر للبدن واما حركة الالم فهي دائماً في النفس اذ  
يحتاج تألم البدن دون تألم النفس كما قال اوغطينوس في شرح تلك ١٢ ب ٢٤  
وشرح مز ٨

وعلى الثاني بان الالم لا يُسند الى الحس كونه فعل القوة الحسية بل لاشتراط  
الشعور للالم الجسماني كما شترطه للذة الجسمانية

وعلى الثالث بان الالم من فقدان الخير يدل على خيرية الطبيعة ليس كونه فعل  
الشوق الطبيعي بل لان الطبيعة متى اشتته شيئاً باعتبار كونه خيراً وشمرت

بعد حصولها عليه حصل انفعال الالم في الشوق الجسي

### الفصل الثاني

في ان الهم هل هو نفس الالم

يُحْتَجُّ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الهم ليس نفس الالم فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢ ان «الالم يوصف به الجسمانيات والهم توصف به النفس بالانحصار» فاذاً ليس الهم نفس الالم

٢ وايضاً ان الالم لا يتعلق الا بالشر الحاضر والهم يجوز ان يتعلق بالماضي والمستقبل كما ان التوبة اغتنام بالماضي واهتمام بالمستقبل. فالتهم اذن مغاير للالم بالكلية

٣ وايضاً ان الالم لا يحصل في ما يظهر الا عن حاسة اللمس والهم يجوز حصوله عن جميع الحواس. فالتهم اذن ليس نفس الالم بل اعم منه لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ٩: ٢٠ «ان لي غماً شديداً والمآ في قلبي لا ينقطع» حيث اطلق الهم والالم على شي واحد بعينه

والجواب ان يقال يجوز حصول اللذة والالم عن ادراكين اي ادراك الحس الظاهر او ادراك الحس الباطن اي العقل او الهم والادراك الباطن اعم من الادراك الظاهر فان كل ما يتاوله الادراك الظاهر يتاوله الادراك الباطن ولا يعكس فاللذة الحاصلة عن الادراك الباطن مختصة باسم الفرح كما تقدم في مب ٣١ ف ٣ وكذا الالم الحاصل عن الادراك الباطن مختص باسم الهم وكان اللذة الحاصلة عن الادراك الظاهر يقال لها لذة ولا يقال لها فرح كذلك الالم الحاصل عن الادراك الظاهر يقال له الهم ولا يقال له غم وعلى هذا فالهم نوع من الالم كما ان الفرح نوع من اللذة

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على استعمال اللفظ لان

استعمال الالم في الآلام الجسمانية التي هي اظهر أكثر منه في الآلام الروحانية  
وعنى الثاني بان الحس الظاهر لا يدرك الا الحاضر واما القوة الادراكية الباطنة  
فتدرك الحاضر والماضي والمستقبل ولذلك يجوز تعلق التلم بالحاضر والماضي والمستقبل  
ولا يجوز تعلق الالم الجسماني المترتب على ادراك الحس الظاهر الا بالحاضر  
وعلى الثالث بان محسوسات النفس ليست مؤلمة من حيث هي غير معادلة للقوة  
الادراكية فقط بل من حيث هي متافرة للطبيعة ايضاً واما محسوسات المشاعر  
الأخر فيجوز ان تكون غير معادلة للقوة لكنها ليست متافرة للطبيعة الا بالنسبة الى  
محسوسات النفس ومن ثم انفرد الانسان من حيث هو حيوان كامل في ادراكه  
بكونه يتلذذ بمحسوسات المشاعر الأخرى في انفسها واما سائر الحيوانات فلا تتلذذ  
بها الا باعتبار نسبتها الى محسوسات النفس كافي الخفريات كـ ٣٠ و ١٠ ولهذا فالالم  
باعتبار مضادته للذة الطبيعية لا يستعمل بالنسبة الى محسوسات المشاعر الأخرى بل  
انما يستعمل بالنسبة اليها التلم المضاد للفرح الحيواني وعلى هذا فاذا اعتبر الالم بمعنى  
الالم الجسماني كما هو التالب في الاستعمال كان قسماً للتلم باعتبار قيمة الادراك  
الى باطن وظاهر وان كانت اللذة اعم من الالم الجسماني باعتبار الموضوعات واما  
اذا اعتبر الالم بالعموم فيكون جنساً للتلم كما تقدم في جرم الفصل

### الفصل الثالث

فيما اذا كان الالم مضاداً للذة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الالم ليس مضاداً للذة اذ ليس احد  
الضدين علة للآخر ويجوز ان يكون الالم علة للذة ففي متى ٥: ٥ «طوبى للذين  
فانهم يعزّون» فاذاً ليسا متضادين

٢ وايضاً ان الضد ليس يوصف بضده وقد يكون الالم لذياً فقد قال  
أوغسطينوس في اعترافاته كـ ٣٠ ب ٢ ان «الالم يات في المشاهد» وفي كـ ٤٦ ب ٥ «الكمة

أمر من ولكنه قد يكون لذيذاً» فإذا ليس الالم مضاداً للذة  
 ٣ وايضاً ان الصد لا يكون موضوعاً لصدده لامتناع اجتماع الصدين معاً. ويجوز  
 ان يكون الالم موضوعاً للذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب التوبة ١٣ «التائب  
 يتألم دائماً ويتذبالالم» وقال الفيلسوف في الحلقيات ٩ ب «ان الشرير بالعكس  
 يتألم بالتذاذة» فإذا ليست اللذة والألم صدين  
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب «الانبساط  
 موافقة الارادة لما نريده والاغتمام مخالفة الارادة لما نريده» والموافقة والمخالفة  
 ضدان. فالانبساط اذن والاغتمام ضدان  
 والجواب ان يقال ان المضادة اختلاف في الصورة كما قال الفيلسوف في  
 الاليات ١٠ م ١٣ و ١٤. وصورة الانفعال والحركة اي حقيقتها النوعية تستفاد  
 من الموضوع او المنتهى ولكون موضوعي اللذة والالم متضادين وهما الخير الحاضر  
 والشر الحاضر يلزم كون الالم واللذة متضادين  
 اذاً اجيب على الاول بانه لا يمتنع كون احد الصدين علة للآخر بالعرض  
 وبهذا المعنى يجوز ان يكون الالم علة للذة اولاً من حيث ان التألم ببيئة شيء  
 او حضور ضد يدعو الى زيادة التماس ما يتلذذه كزيادة التماس العطشان للذة  
 الشراب دفماً بها لما يقاسيه من الألم وثانياً من حيث ان الانسان لفرط اشتياقه  
 الى للذة ما لا يأبى معاناة الآلام توصلاً الى تلك اللذة وبكلا الوجهين يؤدي  
 الحزن الحاضر الى عزاء الحياة المستقبلية لان الانسان مجزئه من الخطايا او من  
 تأجيل المجد يستحق العزاء الابدى وايضاً فهو يستحق من حيث انه لا يأبى معاناة  
 الاتصاف والمكارة في سبيل ادراكه  
 وعلى الثاني بان الالم يجوز ان يكون لذيذاً بالعرض اي من حيث يقارنه الشجب  
 كما في المشاهد او من حيث يذكر بحسب ويدعو الى عبة ما يتألم ببيئته.

ولكون المحبة لذينة كُنْ الأَمْ وجميع الاشياء المترتبة على المحبة من حيث يُشعر فيها بالمحبة لذينة. ولهذا قد تكون الآلام أيضاً في المشاهد لذينة من حيث يُشعر بمحبة من يجري تذكّره فيها

وعلى الثالث بان الارادة والعقل يتعلقان بافعالهما من حيث تُعتبر افعالهما حسنة او قبيحة وهذا المعنى يجوز ان يكون كل من الأَمْ واللذة موضوعاً للآخر لا بالذات بل بالعرض اي من حيث يُعتبر كلاهما خيراً او شراً

### الفصل الرابع

في ما اذا كان كل ألم مضاداً لكل لذة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل ألم مضاد لكل لذة فكما ان البياض والسواد نوعان متضادان في جنس اللون كذلك اللذة والألم نوعان متضادان في جنس الانفعالات النفسانية . واليباض والسواد متضادان تضاداً كلياً فكذا اللذة والألم أيضاً

٢ وايضاً ان الادوية مضادة لما يُداوى بها . وكل لذة دواء لكل ألم كما يضع مما قاله الفيلسوف في الخلقيات كـ ٧ في الباب الأخير . فاذاً كل لذة مضادة لكل ألم

٣ وايضاً ان الامور المتضادة هي الامور المتماثلة . وكل ألم مانع لكل لذة كما يظهر من قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ب ٥ . فاذاً كل ألم مضاد لكل لذة

لكن يعارض ذلك ان المتضادات لا تستند الى علّة واحدة . وتلذذ الانسان بشيء وتألمه بمقابلته يصدران عن ملكة واحدة فان المحبة يصدر عنها الفرح مع الفرحين واليبس مع الباكين كما في رو ١٢ : ١٥ . فاذاً ليس كل ألم مضاداً لكل لذة

والجواب ان يقال ان المضادة اختلاف في الصورة كما في الالهيات كـ ١٣ م ١

و ١٤ والصورة منها جنسية ومنها نوعية فيحدث اذن ان يكون شيان متضادين في صورة الجنس كالفضيلة والرذيلة وفي صورة النوع كالعدل والظلم ولا بد من اعتبار ان بعض الاشياء تستفيد حقيقتها من الصور المطلقة كالجواهر والكيفيات وبعضها تستفيدها من النسبة الى شيء خارج كما تستفيد الانفعالات والحركات الحقيقية النوعية من المنتهيات او الموضوعات فالاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من الصور المطلقة يجوز فيها ان تكون الانواع المتدرجة تحت اجناس متضادة غير متضادة في حقيقة النوع لكن لا يجوز ان يكون بينهما شيء من المشابهة او المشاركة فان العبور والعدالة المتدرجين في جنسين متضادين وهما الفضيلة والرذيلة ليسا متضادين في حقيقتهما النوعية وليس بينهما شيء من المشابهة او المشاركة . واما الاشياء التي تستفيد حقيقتها النوعية من النسبة الى شيء خارج فيجوز فيها ان تكون نوع الاجناس المتضادة غير متضادة وان يكون بين هذه الانواع شيء من المشابهة او المشاركة لان اتحاد النسبة الى المتضادات يحدث المضادة كما ان الميل الى اليأس والميل الى السواد يتضمنان حقيقة المضادة وتضاد النسبة الى المتضادات يحدث المشابهة كالميل عن اليأس والميل الى السواد وهذا يظهر بالاخص في المناقضة التي هي مبدأ التقابل لان التقابل قائم بالثبوت والنفي في واحد بعينه كالابيض والالابيض وثبوت احد المتقابلين ونفي الآخر يعتبر فيهما المشاركة والمشابهة كقولنا الاسود والالابيض . والالم واللذة لكونهما انفعالين يستفيدان حقيقتهما النوعية من موضوعاتهما وهما متضادان في جنسهما لرجوع احدهما الى الطلب والاخر الى الحرب وهذان في الشوق كالثبوت والنفي في العقل كما في الحفليات لك ٢٦ وعلمه فالالم واللذة متى تعلقا بواحد بعينه كانا متقابلين في النوع ومتى تعلقا بمختلفين فان لم يكن هذان المختلفان متقابلين بل متباينين لم يكن الالم واللذة متقابلين في الحقيقة النوعية بل كانا متباينين كالالم بموت الصديق واللذة بالنظر العقلي

وان كان ذاك المختلفان متضادين لم يكن الالم واللذة غير متضادين في حقيقة النوع  
فقط بل كان بينهما مشاركة وشابهة ايضاً كاللذة بالحير والتالم بالشر  
اذاً اجيب على الاول بان البياض والسواد لا يستفيدان الحقيقة النوعية من  
النسبة الى شيء خارج كاللذة والالم فليس حكم الجهتين واحداً  
وعلى الثاني بان الحقيقة الجنسية تستفاد من الميولي كما في الخلقيات كـ ٥٦  
وفي الاعراض يقوم المحل مقام الميولي وقد تقدم في جرم الفصل ان اللذة والالم  
متضادان في الجنس ولذلك خفاته المحل في كل المم مغايرة لحالته في كل لذة لان  
الشوق في كل لذة يتبر راضياً بما هو حاصل عليه وفي كل المم يُعتبر هارياً وعليه  
فاذا اعتبر الأمر من جهة المحل فكل لذة دولة لكل الم وكل الم مانع لكل لذة  
وخصوصاً متى كانت اللذة مضادة للالم في النوع ايضاً  
وبذلك يظهر الجواب على الثالث - او يقال انه وان لم يكن كل الم مضاداً  
لكل لذة في النوع لكنه مضاد لكل لذة في الأثر لان الطبيعة الحيوانية تعزز  
بأحدهما وتضعف بالآخر على نحو ما

### الفصل الخامس

في ا اذا كان يوجد الم مضاد للذة النظر العقلي

يُنقضى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يوجد الم مضاد للذة النظر العقلي فقد  
قال الرسول في ٢ كور ١٠: ٧ " لان النعم بحسب رضى الله ينشئ توبة للخلاص لا ندم  
عليها " والنظر الى الله خاص بالعقل الاعلى الذي من شأنه ان يشتغل بالنظر  
العقلي كما قال اوجسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٣ و ٤٠ فالتم اذن مقابل  
للذة النظر العقلي

٢ وايضاً ان للتضادات معلولات متضادة فاذا كان ما ينظر فيه احد الضدين  
علة للذة كان ما ينظر فيه الآخر علة للألم فيكون هناك الم مضاد للذة النظر



## العقلي

٣ وايضاً كما ان موضوع اللذة هو الخبز كذلك موضوع الالم هو الشر وقد يكون النظر العقلي شراً فقد قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥١ « من الاشياء ما لا يليق ايمان النظر فيه » فيجوز اذن ان يكون هناك الالم مضاداً للنظر العقلي ٤ وايضاً كل فصل باعتبار كونه غير مانع فهو علةٌ للذة كما في الخلقيات ك ٧ ب ١٢ و ١٣ وك ١٠ ب ٤ و ٥ ويجوز ممانعة فعل النظر العقلي بحيث يتعسر وجوده او يمنع راساً فيجوز اذن ان يكون في النظر العقلي الالم مضادٌ للذة ٥ وايضاً ان تب الجسد علةٌ للالام « والدرس الكثير يعب الجسد » كما في جاب ١٢ : ١٢ - فاذا في النظر العقلي الالم مضادٌ للذة

لكن يمارض ذلك قوله في ح ك ١٦ : ٨ ليس في معاشرتها (اي الحكمة) مرارة ولا في الحياة معها ملل بل سرور وفرح « وانما تكون معاشرة الحكمة والحياة معها بالنظر العقلي . فاذا لا الالم مضادٌ للذة النظر العقلي

والجواب ان يقال ان لذة النظر العقلي يجوز اعتبارها على نحوين احدهما كون النظر العقلي علةً لما لا موضوعاً لها وهي بهذا الاعتبار لا تتعلق بالنظر العقلي بل بالشيء المنظور فيه . ويجوز ان يُنظر في شيء ضار ومؤلماً كما يُنظر في شيء نافع ولذيذ وطيبه فاذا اعتبرت لذة النظر العقلي على هذا النحو جاز ان يكون هناك الالم مضاداً لها . والثاني كون النظر العقلي موضوعاً وعلةً للذة كما اذا تلذذ انسان بنظره العقلي وبهذا الاجبار لا يقابل لذة النظر العقلي الالم كما قال غريغوريوس النيصي في كتاب طيعة الانسان ب ١٨ والفيلسوف في الجدل ك ١ ب ١٣ وفي الخلقيات ك ١٠ ب ٣ الا ان هذا يجب حمله على معنى ان لذة النظر العقلي لا يتأهلها الالم بالذات وتحقق ذلك ان الالم يضاد بالذات اللذة المتعلقة بموضوع مضاد لموضوع الالم كضادة الالم المتعلق بالبرودة للذة المتعلقة بالحرارة وليس شيء يضاد موضوع النظر العقلي

لان حقائق المتضادات باعتبار كونها مدركة ليست متضادة بل احد هذه  
المتضادات سبب لادراك الآخر وعلى هذا لا يجوز ان يكون هناك الم متضاد بالذات  
للذة الحاصلة بالنظر العقلي بل ليس هناك الم مصاحب لها على نحو ما يحدث في  
الذات الجسمانية التي هي كادوية لبعض المكروه كما يلدذ انسان بالشراب من  
حيث يقاسي العطش حتى اذا زال العطش كله زالت لذة الشراب ايضاً لان لذة  
النظر العقلي لا تحصل عن دفع مكروه بل عن كون النظر العقلي لذيقاً في نفسه اذ  
ليست كوناً بل فعلاً كاملاً كما مر في البحث الانف ٠٣ واما بالعرض فيخالط  
الالم لذة الادراك وذلك من وجهين اي من جهة الآلة ومن جهة مانع الادراك  
اما من جهة الالم فيخالط الالم اللذة بالاصالة في قوى الجزء الحسي الادراكية التي  
هي ذات آلة جسمانية وذلك اما من قبل المحسوس المتأني لما تقتضيه الآلة من  
المزاج كطعم المروثم المتين او من قبل استمرار المحسوس الملائم الذي يتجاوز بدوامه  
الحالة الطبيعية كما مر في مب ٣٣٣ فيصير الادراك المحسوس مملوفاً بعد ان كان  
لذيقاً الا ان هذين الامرين لا يحمل لهما بالاصالة في نظر العقل اذ ليس للعقل  
آلة جسمانية ولهذا قيل في الآية الموردة في المعارضة «ليس في نظر العقل مرارة  
ولا ملل» الا انه لما كان العقل البشري يستعين على النظر والتأمل بالقوى  
الادراكية الحسية التي قد بنالها كلال في افعالها كان يخالط النظر العقلي شيء  
من التعب والالم بالتبعية على ان الالم المصاحب النظر العقلي بالعرض في كلا  
الوجهين لا يضاد لذته لان الالم الحاصل من مانع النظر العقلي لا يضاد لذته بل  
بالحرى يشابهها ويشتركها كما يتضح مما تقدم في الفصل الآنف والالم او التعب  
الحاصل من الكلال الجسماني ليس مجانساً للذة النظر العقلي فهو اذن مفاير لها  
بالكلية وبذلك يتضح ان اللذة المتعلقة بفعل النظر العقلي لا يضادها الم ولا يصاحبها  
ايضاً الم الا بالعرض

أذاً اجيب على الاول بان ذلك الألم الموافق لرضى الله لا يتعلق بفعل  
النظر العقلي بل بما ينظر فيه العقل اي بالخطيئة التي يعتبرها العقل مضادة للذة  
الالهية

وعلى الثاني بان الاشياء المتضادة في الخارج ليست متضادة باعتبارها في ذهن  
لان حقائق المتضادات ليست متضادة بل بالحرى احداها سبب لادراك الأخرى  
ولذلك كان العلم بالمتضادات واحداً

وعلى الثالث بان النظر العقلي ليس في نفسه شرّاً اصلاً اذ انما هو ملاحظة  
الحق الذي هو خير العقل الا انه قد يكون شرّاً بالعرض فقط اي من حيث ان  
النظر في الاخص يمنع النظر في الانفصل او من جهة الأمر المنظور فيه من حيث  
تفضل منه القوة الشوقية انفعالاً مجاوزاً ترتيب العقل

وعلى الرابع بان الألم الناشئ عن مانع النظر العقلي لا يضاد لذة النظر العقلي بل  
يشابهها كما مر في جرم الفصل

وعلى الخامس بان تعب البدن انما يؤثر في النظر العقلي بالعرض والتعبه كما مر  
قريباً في جرم الفصل

### الفصل السادس

فيما اذا كان الحرب من الألم اوجب من طلب اللذة

يُختص الى السادس بان يقال : يظهر ان الحرب من الألم اوجب من طلب  
اللذة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ « ليس احد لا يؤثر الحرب من  
الألم على طلب اللذة » وما تنفق فيه جميع الاشياء يظهر انه طيبى . فاذا اثار  
الحرب من الألم على طلب اللذة طيبى وملائم

٢ وايضاً ان فعل الضدي يؤثر في سرعة الحركة وشدها فان الماء الحار اسرع واشد  
تجهداً كما قال الفيلسوف في الأنا الجوزية لك ب ١٢ . وانما يهرب من الألم

لمضادة المؤلم وما اللذة فلا تُطلب لمضادة المؤلم بل بالحري للملاءمة اللذيذة . فالمرء  
أذن من الألم أولى من طلب اللذة

٣ وايضاً كلما قاوم الانسان على مقتضى العقل انفعلاً اشدّ كان أولى بالمدح واعظم  
فضيلة لان الفضيلة تتعلق بالتمسك والخير كما في الخلقيات ك ٢ ب ٣ . والشجاع الذي  
يقاوم الحركة التي يُهرب بها من الألم اعظم فضيلة من العفيف الذي يقاوم الحركة  
التي تُطلب بها اللذة فقد قال الفيلسوف في الخطابة ل ١ ب ٤ ان « اهل الشجاعة  
والعدالة اعظم الناس ثمنَةً » . فاذا الحركة التي يُهرب بها من الألم اشدّ من الحركة  
التي تُطلب بها اللذة

لكن يعارض ذلك ان الخير اقوى من الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء  
الالهية ب ٤ مقاً ٢١ و ٢٢ . والداعي الى طلب اللذة هو الخير الذي هو موضوعها  
والى الحرب من الألم هو الشر . فطلب اللذة اذن اشدّ من الحرب من الألم

والجواب ان يقال ان طلب اللذة هو بالذات اشدّ من الحرب من الألم وذلك  
لان علة اللذة هي الخير الملائم وعلة الألم هي الشر المنافر ويجوز ان يكون خيرٌ  
ملائماً دون ادنى منافر لكن لا يجوز ان يكون شرٌ منافراً من كل وجه دون  
ادنى ملاءمة . ولذلك يجوز ان تكون اللذة تامة وكاملة واما الألم فوناقص دائماً  
ومن ثمة كان طلب اللذة اعظم طبعاً من الحرب من الألم . وهناك ايضاً وجه آخر  
لذلك وهو ان الخير الذي هو موضوع اللذة يُطلب لذاته واما الشر الذي هو  
موضوع الألم فائماً يُهرب منه من حيث هو عدم الخير وما بالذات افضل مما بالعرض  
ودليل ذلك ظاهر في الحركات الطبيعية فان كل حركة طبيعية فهي في آخرها  
حين تدنو من المنتهى الملائم لطبيعتها اشدّ منها في اولها حين تبعد عن المنتهى  
المنافر لطبيعتها وما ذاك الا لان ميل الطبيعة الى الملائم اشدّ من هربها من  
المنافر وعلى هذا فميل القوة الشوقية ايضاً الى اللذة اشدّ بالذات من هربها من

الالم واما بالعرض فقد يكون هرب انسان من الالم اشد من طلبه اللذة وهذا يحدث من ثلاثة وجوه اما اولاً فمن جهة الادراك لان أكثر ما يُشعر بالحاجة متى حصلت عن الاحتياج كما قال اوجسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٢ ومن الاحتياج الى المحبوب يحصل الالم الذي انما ينشأ عن فقد خير محبوب او نزول شر مضاد واما اللذة فلا تحتاج الى الخير المحبوب بل تسكن فيه بعد حصوله فاذا تكون المحبة علة للذة والالم فكما ازداد الشعور بالمحبة كان الهرب من الالم اشد لكونه مضاداً للصحة . واما ثانياً فمن جهة العلة المؤلمة المتناقية للخير الذي هو احب اليها من الخير الذي تتلذذ به فان صلاح حال بدنا الطبيعي احب بنا من لذة الطعام ولتلك تترك لذة الطعام او نحوه خوفاً من الالم الذي ينشأ عن الضرب او نحوه مما يتنافي صلاح حال البدن . واما ثالثاً فمن جهة المعلول اي من حيث ان الالم لا يمنع لذة واحدة فقط بل جميع اللذات

اذ اُجيب على الاول بان ما قال اوجسطينوس من ان الهرب من الالم يؤثر على طلب اللذة بصدق بالعرض وبالقوات وهذا واضح من قوله بعد ذلك « وقد نرى ايضاً ان الحيوانات العظيمة تتجاف عن اعظم اللذات خوفاً من الالم » لانها تضاد الحياة التي هي احب شيء الى الاحياء

وعلى الثاني بان حكم الحركة الصادرة من الفاضل غير حكم الحركة الصادرة الخارج فان ميل الحركة الصادرة من الداخل الى الملائم اشد من ميلها عن المضاد كما تقدم في جرم الفصل في الحركة الطبيعية واما الحركة الصادرة من الخارج فتشدد من المضادة لان كل شيء يحاول على حسب حاله ان يقاوم ضده كما يحاول ان يحفظ نفسه ومن ثم كانت الحركة القسرية تشدد في الاول وتضعف في الآخر . وحركة الجزء الشرقي تصدر من الفاضل لانها تصدر من النفس الى الخارج ولتلك كان طلب اللذة اشد باللذات من الهرب عن الالم واما حركة الجزء

الحسي فتصدر من الخارج الى النفس ولتلك فما كان اشد مصادة يُشعر به أكثر وهكذا من حيث ان الشعور يُشترط للذة والالم فقد يكون الحرب من الالم اشد بالعرض من طلب اللذة

وعلى الثالث بان الشجاع لا يمدح من حيث لا يُغلب بمقتضى العقل من اي الم يل من حيث لا يُغلب من ذلك الالم القائم باخطار الموت والحرب من هذا الالم اشد من طلب لذة الطعام او الوقاع التي عليها مدار العفة كما ان الحياة احب الى الانسان من الطعام او الوقاع واما العفيف فهو على عدم سعيه وراء لذات اللبس اولى بالمدح منه على عدم هربه من الآلام المضادة لها

### الفصل السابع

في ما اذا كان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن

يُنحط إلى السابع بان يقال : يظهر ان الالم البدني الظاهر اعظم من الالم العقلي الباطن فان الالم الظاهر يحصل عن علة متناهية لصلاح حال البدن القائمة به الحياة والالم الباطن يحصل عن تورم الشرير بوجه ما . ولكون الحياة احب الى الانسان من الخير الموهوم يظهر بما تقدم ان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن ٢ وايضاً ان الحقيقة اعظم تحريكاً من الشبه . والالم الظاهر يحصل عن الاتصال الحقيقي بمضاد والالم الباطن يحصل عما يتصور من شبه المضاد . فالالم الظاهر اذن اعظم من الالم الباطن

٣ وايضاً ان العلة تُعرف من المعلول . ومعلولات الالم الظاهر اشد فان موت الانسان بالآلام الظاهرة اسهل من موته بالآلم الباطن . فالالم الظاهر اذن اعظم من الالم الباطن والحرب منه اشد من الحرب من الالم الباطن

لكن يمارض ذلك قوله في سي ٢٥ : ١٧ « غاية الالم ألم القلب وغاية الحبث حبث المرأة » فاذا كان حبث المرأة يفوق حبث سواها كما هو المراد من الآية

كذلك الم القلب يفوق كل الم ظاهر

والجواب ان يقال ان الالم الظاهر والالم الباطن يتفقان في شيء واحد ويختلفان في شيتين فيتفقان في ان كلا منهما هو حركة القوة الشوقية كما تقدم في فـ ا ويختلفان في ذينك الشيتين المطلوبين للالم واللذة أي في العلة التي هي الخير او الشر المتصل وفي الادراك فان علة الالم الظاهر هي الشر المتصل المتأخر للبدن وعلة الالم الباطن هي الشر المتصل المتأخر للشوق ثم ان الالم الظاهر يلحق ادراك الحس وخصوصاً اللس والالم الباطن يلحق الادراك الباطن اي ادراك الوجود او ادراك العقل ايضاً فاذا اعتبرت علة الالم الباطن بالتباس الى علة الالم الظاهر فاحداها ترجع بالذات الى الشوق الذي يخصصه كلا الألبين والاخرى ترجع اليه بالتبعية لان الالم الباطن يحصل عن مناصرة شيء للشوق نفسه والالم الظاهر يحصل عن مناصرة شيء للشوق من حيث يتأخر البدن وما بالذات متقدم دائماً على ما بالتبعية وعليه فالالم الباطن من هذه الجهة اعظم من الالم الظاهر وهو ايضاً اعظم منه من جهة الادراك فان ادراك العقل والوجود اعلى من ادراك حاسة اللس اذا تقرر ذلك فالالم الباطن افضل بالاطلاق وبالذات من الالم الظاهر يدل على ذلك ان الانسان يشمل ايضاً الآلام الظاهرة اختياراً تخلصاً من الالم الباطن ومن حيث لا ينافي الالم الظاهر الشوق الباطن يصير على نحو ما مستلماً بلذة باطنة الا انه قد يجامع الالم الظاهر الالم الباطن فيزداد الالم اذ ليس الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر فقط بل اعم منه ايضاً لان كل ما يتأخر البدن يجوز ان يكون منافراً للشوق الباطن وكل ما يدرك باللس يجوز ان يدرك بالوجود والعقل ولا يعكس وقد صرح بذلك بقوله في الآية الموردة في الاعتراض « غاية الالم الم القلب » لان الآلام الظاهرة ايضاً تندرج تحت الم القلب الباطن اذا اجيب على الاول بان الالم الباطن يجوز ان يتعلق ايضاً بما يضاد الحياة

وعلى هذا لا يجب مقايسة الالم الباطن بالالم الظاهر من جهة اختلاف الشرور التي هي علة الالم بل من جهة نسبة علة الالم هذه الى الشوق وعلى الثاني بان الالم الباطن لا يصدر عما يتصور من شبه الحقيقة على انه علة له فان الانسان ليس يتالم بما يحصل في تصويره من شبه الشيء الحقيقي بل بالحقيقة الحاصل عنده شبهها وكلما كان الشبه أكثر تجرداً عن المادة كان تصور الحقيقة بشبهها اتم ولذلك كان الالم الباطن اعظم بالثبات لصدوره عن شيء اعظم لان الشر يدرك أكثر بالادراك الباطن

وعلى الثالث بان التأثيرات البدنية انما هي أكثر صدوراً عن الالم الظاهر اولاً لان علة الالم الظاهر مفيدة للتصل اتصالاً جسيماً مما يقتضيه ادراك الحس وثانياً لان الحس الظاهر اعظم جسمية من الحس الباطن كما ان الشوق الحسي اعظم جسمية من الشوق العقلي ولذلك كان تأثير البدن من حركة الشوق الحسي اشد كما مر في مـبـ ٣١ فـ ٤ وكذلك أيضاً تأثيره من الالم الظاهر اشد من تأثيره من الالم الباطن

### الفصل الثامن

في ان انواع الالم هل هي اربعة فقط

يُتَخَطَّ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الدمشقي لم يُصِبْ في جعله للالم انواعاً اربعة وهي الكسل والحصر والرحمة والحسد كما في كتاب الدين المستقيم ٢ بـ ١٤ لان الالم مقابل للذة وليس يحتمل للذة انواعاً فاذاً ليس يجب ان يحتمل للالم ايضاً انواعاً

٢ وايضاً ان التوبة نوع من الالم وكذا ايضاً القيظ والغيرة كما قال الفيلسوف في الخطابة ٢ بـ ١١ وهي غير داخلة في هذه الانواع فاذاً ليست خمسة الالم المذكورة وافية



٣ وايضاً كل قسمة فيجب ان تكون بالتقابلات. والاشياء المذكورة آتاهما ليست متقابلة فقد قال غريغوريوس النيصي في كتاب طبيعة الخبز ١٩ « الكسل الم قاطع للصوت والحصر الم ضاغط والحسد الم من خير الغير والرحمة الم من شر الغير » ويجوز ان يتالم انسان بشر النير وبحجر الغير على حين ينضغط ايضاً في الباطن ويفقد الصوت في الظاهر. فاذا ليست القسمة المذكورة آتاهما صحيحة لكن يعارض ذلك نص غريغوريوس النيصي والدمشقي في الموضوعين المتقدم ذكرهما

والجواب ان يقال ان من حقيقة النوع ان يحصل عن زيادة على الجنس وما يجوز ان يزداد على الجنس يعتبر على ضربين احدهما ما يخص به بالثبات ويندرج فيه بالقوة كما يزداد الناطق على الحيوان وهذه الزيادة تحدث انواعاً حقيقة لجنس كما يوضح مما قاله الفيلسوف في الالميات ١٣ م ١٣ و١٨ م ١٠ والثاني ما يزداد على الجنس وهو اجنبي عن حقيقته كما لو زيد الايض او نحوه على الحيوان وهذه الزيادة لا تحدث انواعاً حقيقة للجنس على ما هو المتعارف من المراد بالاجناس والانواع على انه قد يقال لشيء انه نوع لجنس من حيث يشتمل على امر اجنبي مخصص لحقيقة الجنس كما يقال للخير واللبب انهما نوعان للثار بسبب تخصيص طبيعة النار بمادة اجنبية وبهذا المعنى ايضاً يقال ان التنجيم وعلم المناظر نوعان للعلم الرياضي من حيث ان المبادئ الرياضية تخصص بمادة طبيعية. وعلى هذا يجعل هنا للالم انواعاً بزيادة شيء اجنبي على حقيقة الالم وهذا الاجنبي يجوز اعتباره اما من جهة علة الموضوع او من جهة المألوف فان الموضوع الخاص للالم هو الشر الخاص فيجوز من ثمة اعتبار الموضوع الاجنبي للالم اما بالنظر الى احدهما فقط اي لكونه شراً لكن ليس خاصاً ومن هنا تحصل الرحمة التي هي الالم الانسان من شر غيره لكن من حيث يعتبره كسر نفسه واما بالنظر الى كليهما اي لكونه ليس

شراً ولا خاصاً بل خيراً اجنبياً لكن من حيث يُعتبر الخير الاجنبي شراً خاصاً  
ومن هنا يحصل الحسد واما الممثل الخاص فلا يفتقر بنوع من هرب الشوق فيجوز  
من ثمة اعتبار معلوله الاجنبي بالنظر الى احدهما فقط اي من حيث ليس هرباً  
وبذلك يحصل الحصر الذي يضغط النفس حتى لا تنجد مناصاً ولذلك يقال له  
ايضاً ضيق النفس فاذا بلغ انضغاط النفس هذا الى حد ان يوقف الاعضاء  
الظاهرة ايضاً عن العمل وهذا هو الكسل كُن الممثل اجنبياً بالنظر الى كلا  
الامرين اذ ليس هرباً وليس في الشوق وانما يوصف الكسل على وجه الخصوص  
بقطع الصوت لانه الصوت هو اعظم الحركات الظاهرة دلالة على التصور  
والانفعال الباطن ليس في الناس فقط بل في الحيوانات الاخر ايضاً كقولهم في  
السياسة كتاب ٢

اذا اُجب على الاول بان اللذة تحصل عن الخير الذي يحدث على نحو واحد  
ولذلك لم يجعل للذة انواع متكررة كما جعل ذلك للام لحصوله عن الشر الذي  
يحدث على انحاء متكررة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٤٤  
وعلى الثاني بان التربة تتعلق بالشر الخاص الذي هو بالذات موضوع الالم ولذلك  
لم يلحق بهذه الانواع واما التربة والقيظ فندرجان تحت الحسد كما سيأتي بيانه  
في ثا ١٠٠ ب ٣٦ ف ٢

وعلى الثالث بان هذه القسمة لم تُجعل بحسب تقابل الانواع بل بحسب اختلاف  
الامور الاجنبية المخصصة حقيقة الالم كما مر في جرم الفصل



## المبحث السادس والثلاثون

### في ظل الألم - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في علل الألم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - افي ان علة الألم هل هي الغير المفقود او الشر المتصل - ٢ في ان الشهوة هل هي علة الألم - ٣ في ان اشتها الوحدة هل هو علة الألم - ٤ في ان القدرة التي يتميز عن معاويةا هل هي علة الألم

### الفصل الأول

في ان علة الألم هل هي الغير المفقود او الشر المتصل

يُخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان علة الألم هي الخير المفقود لا الشر المتصل فقد قال اوغسطينوس في كتاب ثنائي مسائل دُلشيتيوس مس ١ ان الألم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية . فبإجماع الحجة اذن كل ألم يحصل عن فقد خير ٢ وايضاً قدمر في البحث الآنف ان الألم المضاد للذة يتعلق بنفس ما يتعلق به اللذة . واللذة تتعلق بالخير كما مر هناك . فالألم اذن يتعلق أصالةً بفقد الخير

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١ ب ٧ وان المحبة هي علة الألم كما هي علة سائر الانفعالات الثنائية . وموضوع المحبة هو الخير . فالألم اذن يتعلق بالخير المفقود لا بالشر المتصل

لكن يعارض ذلك قول الممشقي في الدين المستقيم لك ٢ ب ١٢ « الشر المتوقع يُشئُ الخوف والحاضر يُشئُ الألم »

والجواب ان يقال لو كانت الأعدام في الدهن كما هي في الخارج لم يكن لهذه

المسئلة شي من الاحمية لان الشر هو عدم الخير كما مر في ق ٤٨ م ١٠١  
وليس المدم في الخارج سوى فقد الملكة المقابلة فيكون التالم بالخير المفقود نفس التالم  
بالشر الواقع . لكن الالم هو حركة الشوق التابع الادراك والعدم يتضمن في الادراك  
حقيقة موجودة ولذلك يقال له موجود ذهني فيكون الشر من حيث هو عدم  
متضمناً حقيقة المضاد ومن ثم كان في الحركة الشوقية فرق بين ان تكون متعلقة  
على الاخص بالشر المتصل او بالخير المفقود . ولما كانت حركة الشوق الحيواني في  
افعال النفس كالحركة الطبيعية في الاشياء الطبيعية كان يجوز اعتبار الحقيقة من  
اعتبار الحركات الطبيعية فاذا اعتبرنا في الحركات الطبيعية الميل والتفوق فالميل  
يتعلق بالذات بما هو ملائم للطبيعة والتفوق يتعلق بالذات بما هو مضاد لها كما ان  
الثقل ينفر بالذات عن المكان الاعلى ويميل بالطبع الى المكان الادنى . واما اذا  
اعتبرنا علة كلتا الحركتين التي هي الثقل فيميل الثقل الى السفل متقدماً على نفوره  
عن العلو اذاً ينفر عنه لميل الى السفل وعلى هذا فلكون الالم يحصل في الحركات  
الشوقية بطريق الحرب او النفور والذلة تحصل بطريق الادراك او الميل فكما ان  
الذلة تتعلق اولاً بالخير الحاصل على انه موضوعها الخاص كذلك الالم يتعلق بالشر  
المتصل واما علة الذلة والالم وهي المحبة فتتعلق بالخير قبل تعلقها بالشر فاذاً اذا  
كان موضوع الانفعال هو علة كان الشر المتصل اولى بان يكون علة للالم من  
الخير المفقود

اذاً اجب على الاول بان فقد الخير يعتبر شرّاً كما ان زوال الشر يعتبر خيراً  
ولهذا قال اوغسطينوس ان الالم يحصل عن فقد الخيرات الزمنية  
وعلى الثاني بان الذلة والالم المضاد لما يتعلقان بواحد بعينه لكن باعتبارين  
متضادين لان الذلة تحصل عن حضور شي والالم يحصل عن غيته . واحداً للضدين  
يتضمن عدم الآخر كما في الالهيات لك ١٠ م ١٥ ومن هنا كان الالم الذي يتعلق

بضد ما يتعلق به اللذة يتعلق بنفس ما يتعلق به اللذة باعتبار مصاد  
وعلى الثالث بأنه متى صدر عن علة واحدة حركات متكررة فلا يجب ان  
يتعلق جميع هذه الحركات اولاً بما يتعلق به اولاً العلة بل انما يجب ان يتعلق به  
كذلك الحركة الاولى فقط واما الحركات الأخر فكل منها يتعلق اولاً بما يلانها  
في حقيقتها الخاصة

### الفصل الثاني

في ان الشهوة هل هي علة للالم

يُخْفَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشهوة ليست علة للالم لان الالم يتعلق  
ذاتاً بالشركاء مر في الفصل الآنف والشهوة حركة في الشوق الى الخير والحركة  
الى احد الضدين ليست علة للحركة الى الآخر فاذاً ليست الشهوة علة للالم  
٢ وايضاً ان الالم يتعلق بالحاضر والشهوة تتعلق بالمستقبل كما قال الدمشي في  
الدين المستقيم ك ٢ ب ١٢ فاذاً ليست الشهوة علة للالم  
٣ وايضاً ما كان لذيداً بالذات فليس علة للالم والشهوة لذيدة لذاتها كما قال  
الفيلسوف في الخطابة ك ١ ب ١١ فهي اذن ليست علة للالم  
لكن يارض ذلك قول اوغسطينوس في اماليه ب ٢٤ « متى غشي الانسان  
جهل العمل وشهوة الضار حصل عنده معها الخطأ والالم » والجهل هو علة الخطأ  
فالشهوة اذن علة للالم

والجواب ان يقال ان الالم حركة في الشوق الحيواني والحركة الشوقية تشبه  
الشوق الطيبي كما تقدم في الفصل الآنف ويجوز ان يُلْ ذلك بامر من احدهما  
من جهة غايه الحركة والثاني من جهة مبدئها كما يعلل هبوط الجسم الثقيل بالمكان  
السافل على انه غاية له وبالميل الطيبي الناشئ عن الثقل على انه مبدأ له وعلة  
الحركة الشوقية من جهة الغاية موضوعها وبهذا الاعتبار قيل في الفصل الآنف

ان علة الالم هو الشر المتصل وعلتها من جهة المبدأ ميل القوة الشوقية الباطن وهي  
تميل اولاً الى الخير ثم الى الشر بخلاف ولهذا يكن مبدأ هذه الحركة  
اشوقية الاول هو المحبة التي هي ميل القوة الشوقية الاول الى ادراك الخير ومبداها  
الثاني هو البغض الذي هو ميل القوة الشوقية الاول الى الهرب من الشر. الا  
انه لما كانت الشهوة هي المعلول الاول للمحبة الذي هو اخص ما تلذ به كما مر  
في مب ٣٢ ف كان او غطينوس كثيراً ما يطلقها على المحبة كما مر في مب ٣٠  
ف ٢ ويجعلها بهذا المعنى علة كلية للالم. واما الشهوة باعتبار حقيقتها الخاصة فقد  
تكون علة الالم لان كل ما يحول دون بلوغ الحركة الى المنتهى فهو مضاد للحركة  
وما يضاد حركة الشوق فهو مؤلم وعلى هذا فالشهوة قد تصير علة للالم من حيث  
تألم باطواء الخير المشتى او بزواله بالمرّة لكنها لا يجوز ان تكون علة كلية للالم لان  
تألمنا بزوال ما نحسن متلذذون به من الخيرات الحاضرة اشد من تألمنا بزوال ما  
نشتهي من الخيرات المستقبلية

اذ الجيب على الاول بان ميل الشوق الى ادراك الخير هو علة ميله الى الهرب  
عن الشر كما تقدم في جرم الفصل ومن ثم كانت حركات الشوق المتعلقة بالشر  
تعمل بحركاته المتعلقة بالخير

وعلى الثاني بان ما يُشتهى وان كان في الحقيقة مستقبلاً لكنه حاضرٌ باعتبار  
ما من حيث يُرعى او يقال انه وان يكن الخير المشتى مستقبلاً الا ان ما  
يحول دونه يعترض في الحال وهو يُعذر الالم

وعلى الثالث بان الشهوة لقيده ما بقي رجاء حصول المشتى لكن اذا زال  
الرجاء بما يعترض ذلك من العوائق احدثت الشهوة الالم

### الفصل الثالث

في ان الشوق الى الوحدة هل هو علة للالم

يُنْتَهِى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشوق الى الوحدة ليس علة للالم فقد قال الفيلسوف في الخلقيات كـ ١٠ ب ٣ ان القول بان الامتلاء هو علة للذة والقطع هو علة اللالم يظهر انه ناشئ عن الذات والآلام المتعلقة بالطعام وليس كل لذة او ألم كذلك . فاذاً ليس الشوق الى الوحدة علة كلية للالم لان الامتلاء يرجع الى الوحدة والقطع يحدث الكثرة

٢ وايضاً كل انفصال فهو مقابل للوحدة فلو كان الالم يحصل عن الشوق الى الوحدة لم يكن شيء من الانفصال لذيقاً وهذا ظاهر البطلان من انفصال جميع الفضلات

٣ ان الباعى الى اشتهاؤنا اتصال الخير هو نفس الداعي الى اشتهاؤنا مفارقة الشر . وكما ان الاتصال يرجع الى الوحدة لكونه ضريراً من الاتحاد كذلك الانفصال مضاد للوحدة . فاذاً ليس يجب جعل الشوق الى الاتصال علة للالم باكثر من الشوق الى الانفصال

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ٢٣ « ان الالم الذي تشعر به البهائم يظهر منه جلياً شدة اشتها النفوس للوحدة في تديرها ابدانها وامتدادها اياها بروج الحياة اذ ليس الالم سوى شعور بالتفرق او بالفساد غير صابر عليه »

والجواب ان يقال ان الالم يجب تعليله بالشوق الى الوحدة اي بحسبها على حد تعليله باشتها الخير لان خير كل شيء قائم بنوع من الوحدة اي من حيث ان الاشياء القائمة منها كمال الشيء متحدة فيه بعضها ببعض ولذلك جعل الافلاطونيون الواحد مبدءاً للخير ومن ثمه كان كل شيء يشتهي الوحدة بالطبع كما يشتهي

الخيرية أيضاً، ولهذا كما ان محبة الخير او الشوق اليه علة للالم كذلك محبة الوحدة او الشوق اليها علة له ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان حقيقة الخير لا تستكمل بكل اتحاد بل بذلك الاتحاد الذي يتوقف عليه كمال الشيء ولهذا ليس الشوق الى كل وحدة علة للالم كما زعم بعض ممن رد الفيلسوف زعمهم بكون بعض الامتلاآت ليست لتقيدة كما ان من يكون ممثلاً من الطعام لا يملك له تناول الطعام لان هذا الامتلاء او الاتحاد لا يقوم كمال الوجود بل ينافيه. فاذاً ليس يصدر الالم عن اشتهاه كل وحدة بل عن اشتهاه تلك الوحدة القائم بها كمال الطبيعة

وعلى الثاني بان الانفصال قد يكون لذيذاً اما من حيث يزول ما هو مضاد لكمال الشيء او من حيث يصاحب الانفصال اتصال ما كاتصال المحسوس بالحس

وعلى الثالث بانه انما يشتهي انفصال الاشياء الضارة والمفسدة من حيث تزيل الوحدة المتقضة. فاذاً ليست العلة الاولى للالم هي اشتهاه هذا الانفصال بل اشتهاه الوحدة

### الفصل الرابع

في ان القدرة التي تتمتع مقاومتها هل هي علة للالم

يُضطر الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم لا يجب تعليله بالقدرة الغالبة لان ما في قدرة الفاعل ليس حاضراً بل مستقبلاً. والالم يتعلق بالشر الحاضر. فاذاً ليست القدرة الغالبة علة للالم

٢ وايضاً ان الضرر المنزّل علة للالم. ويجوز انزال الضرر من القدرة السافلة ايضاً. فاذاً ليس يجب تعليل الالم بالقدرة الغالبة

٣ وايضاً ان علل الحركات الشوقية هي الاميال النفسانية الباطنة. والقدرة



الغالبية أمرٌ ظاهرٌ. فإذا ليس يجب تحليل الالم بها  
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٠ « يحدث  
الالم في النفس عن مقاومة الارادة لقدرة غالبية وفي البدن من مقاومة الحس  
لجسم اقدر »

والجواب ان يقال ان الشر المتصل هو علة الالم باعتبار كونه موضوعاً له كآمر  
في الفاعل فإذا ما كان علة لاتصال الشر يجب ان يجعل علة للالم وواضح ان تعلق  
الشوق بالشر الحاضر منافٍ ليله وما كان منافياً ليل شيء فليس يعرض لها لاي فعل  
شيء أقوى ولذلك علل اوغسطينوس الالم بالقدرة الغالبة. لكن يجب ان يعلم انه  
اذا بلغت القدرة الغالبة الى حد ان تجعل الميل المضاد الي ميل خاص لم يكن منه  
منافاة او قسراً كما اذا أفسد الفاعل الاقوى الجسم الثقيل فاذا زال منه ميله الى ما  
تحت فلا يكون حينئذ تصعده قسراً بل طبيعياً وكذا اذا بلغت القدرة الغالبة  
الى حد ان تجعل ميل الارادة او الشوق الحسي لم يلزم عنها الم بل انما يلزم عنها  
الالم متى بقي ميل الشوق الى الضد ومن ثم قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم  
ذكره « ان مقاومة الارادة للقوة الغالبة تحدث الالم » لانه اذا لم تقاوم الارادة  
بل رضيت لم يلزم الالم بل اللذة

إذاً اجيب على الاول بان القدرة الغالبة لاتحدث الالم باعتبار كونها فاعلة  
بالقوة بل باعتبار كونها فاعلة بالفعل اي من حيث تحدث اتصال الشر المفيد  
وعلى الثاني بانه لا يتمتع ان تكون قدرة غير غالبية مطلقاً وغالبية من وجه فتحدث  
بهذا الاعتبار ضرراً اما اذا لم تكن غالبية بوجه من الوجوه فلا يجوز من ثم ان  
ان تسبب المآل

وعلى الثالث بان الفاعل الظاهرة يجوز ان تكون علة للحركات الشوقية من حيث  
تحدث حضور الموضوع وهذا الاعتبار يجعل القدرة الغالبة علة للالم

### المبحث السابع والثلاثون

#### في معولات الالم - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في معولات الالم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١- في ان الالم هل يُطِيلُ قوة التعلم - ٢- في ان انقضاء النفس هل هو معلول للالم - ٣- في ان الالم هل يُصِفُ كل فعل - ٤- في ان الالم هل هو اضرٌ بالبدن من سائر الاعتمالات النفسانية

#### الفصل الاول

في ان الالم هل يُطِيلُ قوة التعلم

يُخْفَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الالم لا يُطِيلُ قوة التعلم في اش ٢٦ : ٩٠ « حين تصنع احكامك في الارض يعلم البر جميع سكان المسكونة » وبعد ذلك في عد ١٦ في الضيقة تعلّمك لم . « واحكام الله والضيقة تُحدِثُ المآ في قلوب الناس . فالالم اذن لا يُطِيلُ قوة التعلم بل يزيدُها

٢ وايضاً في اش ٢٨ : ٢٩ « لمن تَرَى يعلم العلم ولن يفقه الخطاب . للمفطومين عن اللبن المفصولين عن الثدي » اي عن الذات . واخص ما يزيله الالم اللذة لان الالم يمنع كل لذة كما في الخلقيات لش ٧ ب ٥ وقد قيل في سي ١١ : ٢٩ « شز ساعة يُنسي اعظم لذة » . فالالم اذن لا يُطِيلُ قوة التعلم بل يؤتينا

٣ وايضاً ان الالم الباطن اعظم من الالم الظاهر كما مر في سب ٣٥ ف ٧ . ويجوز مجامعة التعلم للالم الباطن في الانسان . فاولى اذن ان تجوز مجامعته للالم الجسما في لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب حديث النفس اب ١٢ « اني وان كنت اعاني في هذه الايام شدة الم الأسنان لم اكن اشغل نفسي الا في ما ربما كنت قد فعلته واما التعلم فقد كان ممتعاً علي بالكلية اذ كان لا بد لي فيه من

### عزم النفس كله

والجواب ان يقال لما كانت جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس التي هي واحدة كان من الضرورة انه متى اشغل عزم النفس انشغالا شديدا بفعل قوة اعرض عن فعل قوة أخرى اذ ليس للنفس الواحدة الا عزم واحد فاذا اشغل شيء كل عزم النفس او معظمه لا يحتمل معه شيئا آخر يستدعي انتباهاً عظيمًا وواضح ان الالم المحسوس يشغل عزم النفس اشد الانشغال لان كل شيء ميل طبعاً بكل عزمه الى دفع ما يضاده كما هو مشاهد ايضا في الاشياء الطبيعية وكذلك واضح ايضا ان تعلم شيء جديد لا بد فيه من الدرس والاجتهاد وشدة العزم كما يظهر من قوله في ام ٤: ٢ «ان التمس الحكمة كالفضة ويبحث عنها كالدفائن فحينئذ تدرك العلم» وعليه فاذا كان الالم شديدا امتنع الانسان حينئذ عن تعلم شيء وقد يشتد الالم الى حد ان يمنع الانسان مدة وجوده عن مطالعة شيء مما تعلمه من قبل ايضا الا ان ذلك يختلف باختلاف حب الانسان التعلم او المطالعة لانه كلما كان هذا الحب اعظم كان منعه للنفس عن تمام الاندفاع في الالم اذا اجب على الاول بان الالم المعتدل الذي لا يفقد صاحبه الرشد قد يساعد على تلقي العلم وخصوصا علم ما يرجو الانسان دفع الالم به وبهذا المعنى كانت الناس اقبل لتعليم الله في الضيقة

وعلى الثاني بان كلا اللذة والالم من حيث يشغلان عزم النفس يمتنعان نظر العقل ومن ثمه قيل في الخلقيات لك ١١ انه يستحيل تعقل شيء في اثناء لذة الوقوع الا ان الالم اشغل لعزم النفس من اللذة كما نجد ايضا في الاشياء الطبيعية ان فعل الجسم الطبيعي في ضده اشد كما ان الماء الحار اشد انفعالا بالبارد حتى انه يصير به اشد تجمدا فاذا كان الالم معتدلا جاز ان يساعد على التعلم بالعرض من حيث يطل فرط اللذة واما بالثبات فهو يوق عن التعلم واذا اشتد فيزيل قوة

التعلم بالمرّة

وعلى الثالث بان الالم الظاهر يحدث عن ايداء البدن فكان ما يصاحبه من  
التغير الجسماني اعظم مما يصاحب الالم الباطن وان كان الالم الباطن اعظم باعتبار  
صورة الالم التي هي من جهة النفس ولذلك فالالم الجسماني امنع من الالم الباطن  
للتغير العقلي الذي لا بد له من تمام السكون على ان الالم الباطن ايضا اذا اشتد  
اشغل النفس حتى يمتد على الانسان تعلم شيء جديد

الفصل الثاني

في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم

يُخْتَلَفُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان انضغاط النفس ليس معلولاً للالم فقد قال  
الرسول في ٢ كور ١١: ٧ « فانظروا لكم هذا الذي تالتموه بحسب رضى الله كم  
انشأ فيكم من الاجتهاد بل من الاحتجاج بل من الصيغ الخ » والاجتهاد والفيظ  
يدلان على ترفع في النفس وهو يقابل الانضغاط . فاذا ليس الانضغاط معلولاً  
للالم

٢ وايضاً ان الالم مقابل للذة . ومعلول اللذة هو الانبساط الذي لا يقابله  
الانضغاط بل الانقباض . فاذا ليس يجب ان يجعل الانضغاط معلولاً للالم

٣ وايضاً ان الابتلاع من معلولات الالم كما يظهر من قول الرسول في ٢ كور ٧: ٢  
« ثلاً يتعلم مثل هذا من فوط الالم » . وما ينضبط فليس يتعلم بل يقهر تحت شيء  
ثقل وما يتعلم يدخل في المبتلع . فاذا ليس يجب جعل الانضغاط معلولاً للالم  
لكن ياترئ ذلك ان غريغوريوس النيصي والدمشقي وصفا الالم بالضغط  
الاولي في كتاب طبيعة الانسان ب ١٩ والثاني في الدين المستقيم ك ٢٣ ١٣

والجواب ان يقال ان معلولات الانفعالات النفسانية قد يطلق عليها بعض  
الاسماء مجازاً تشبيهاً بالاجسام المحسوسة لان حركات الشوق الحيواني مشابهة

لا ميل الشوق الطبيعي وعلى هذا النحو يُنسب الاضطراب الى الهبة والانبساط الى اللذة والانضغاط الى الألم اذا ما يقال ان الانسان ينضغط من حيث يتمتع بثقل ما عن حركته الخاصة وواضح مما تقدم في البحث الآنف ان الألم يحصل عن شيء حاضري وهذا الشر من حيث يناني حركة الإرادة يضغط النفس من حيث يتمتع عن التمتع بما تريده واذا كان الشر المؤلم لا يبلغ من القوة الى حد ان يذهب برجاء التخلص منه فالنفس وان انضغطت من حيث انها لا تحصل في الحال على ما تريده يبقى فيها مع ذلك حركة الى دفع الضرر المؤلم واما اذا بلغ من القوة الى حد ان لا يبقى معه رجاء التخلص فتنتع أيضاً بالاطلاق الحركة الباطنة في النفس المتضايقة حتى يتمذر عليها الترجه الى جهة من الجهات وربما امتعت حركة الجسم الظاهرة ايضاً حتى يقع الانسان في حال البلاء

اذا اجب على الاول بان ذلك الترفع انما يحصل في النفس عن الألم الموافق لرضى الله بسبب ما يصاحبه من رجاء اغفار الخطيئة

وعلى الثاني بانه اذا اعتبرت الحركة الشوقية فآل الانتباض والانضغاط الى واحد لان النفس بانضغاطها المانع ما عن التحضي باختيارها الى الامور الخارجة تكس الى نفسها منقبضة في ذاتها على نحو ما

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الألم يتلع الانسان متى أثرت قوة الشر المؤلم في النفس من كل وجه حتى ذهبت بكل رجاء في التخلص منه وهكذا فهو ينضغط ايضاً ويتلع على نحو واحد فان بعض الاشياء تلازم عند استمالتها مجازاً مع انها لو استملت حقيقة لظهر انها متنافية

### الفصل الثالث

في ان الألم هل يُصِف كل فعل

يُحْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الألم ليس يمنع كل فعل فان الاجتهاد

يحدث عن الالم كايظهر من آية الرسول الموردة في الفصل الآنف - والاجتهاد يساعده على انقائ الفعل ومن ثمة قال الرسول في ٢ تيمو ١٥: ٢ «اجتهد ان تجعل نفسك... عاملاً غير مستحي». فالالم اذن ليس يمنع الفعل بل يساعده على انقائه ٢ وايضاً ان الالم يحدث في كثير من الشهوة كما في الخلقيات ك ٧ في الباب الاخير. والشهوة تؤثر في اشتداد الفعل. فكذا الالم ايضاً

٣ وايضاً كما ان بعض الافعال خاصة بالمتلذذين كذلك بعضها ملائم للمتألمين كالبكاء. وكل شيء يزداد بما يلائمه. فاذاً من الافعال ما لا يمنع بالالم بل يزداد به كالألم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب «المادة تكمل الفعل والالم يمنعه»

والجواب ان يقال قد تقدم في الفصل الآنف ان الالم قد لا يبلغ من ضغط النفس او ابتلاعها الى حد ان يُعطّل كل حركة باطنية ظاهرة بل قد تصدر عنه بعض الحركات وعلى هذا فالفعل يجوز ان يكون بالنسبة الى الالم على نحوين احدهما ان يكون موضوعاً للالم والالم بهذا المعنى يمنع كل فعل لان ما نفعله باللم لا نحسن فعله اصلاً مثل ما نفعله بلذة او بدون الم وتحقيق ذلك انت الارادة هي علة الفعل الانساني فمتى كان الفعل موضوعاً للالم تحتم ضعفه. والثاني ان يكون صادراً عن الالم ومعلولاً له وهذا المعنى يحتم اشتداد الفعل بالالم كما انه كلما كان الانسان اشد تالماً بشيء كان اعظم اجتهاداً في دفع الالم هذا اذا كان له رجاء بدفعه واولاً لم يحدث عن الالم حركة او فعل

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

### الفصل الرابع

في ان الالم حل هو اضر بالبدن من سائر الاقتمالات النفسانية

يُخَطَّطُ الى الواجب بان يقال: يظهر ان الالم لا ينزل اعظم ضرر بالبدن فان للالم وجوداً روحانياً في النفس. وما كان ذا وجود روحاني فقط فليس يُحدث تغييراً جسيماً كما هو ظاهر من اشتداد الالوان المجوية التي لا تلبث منها جسم. فالالم اذن لا يفعل ضرراً جسيماً

٢ وايضاً لو كان الالم يفعل ضرراً جسيماً لم يكن ذلك الا من حيث يصاحبه تغير جسيماً. والتغير الجسماً يحصل في جميع الاقتمالات النفسانية كما مر في سب ٢٢ ف ٢. فاذا ليس الالم اضر بالبدن من سائر الاقتمالات النفسانية

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٧ ب ٣ «من التضب والشهوة ما يفعل في البعض جنوناً» وهذا اعظم الاضرار في ما يظهر لان العقل افضل ما يفي الانسان وايضاً يظهر ان اليأس اضر من الالم لكونه علة له. فاذا ليس الالم اضر بالبدن من سائر الاقتمالات النفسانية

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٧: ٢٢ «القلب المسرور ينشئ بهجة العمر والروح المتكسر يحفف العظام» وفيه ٢٥: ٢٠ «كالمشر في الثوب والسوس في الخشب هكذا الكآبة في جسم الرجل» وفي سي ٣٨: ١٩ «الحزن يجلب الموت»

والجواب ان يقال ان الالم اضر بالبدن من سائر الاقتمالات النفسانية وتحقيق ذلك ان الالم ينافي الحياة البشرية من جهة نوع حركته لامن جهة مقداره اي كميته فقط كسائر الاقتمالات النفسانية. فان حياة الانسان قائمة بحركة تنبث من القلب الى سائر الاعضاء وهذه الحركة تلائم الطبيعة الانسانية في قدر معين. فان تمدته كانت منافرة للحياة الانسانية بمقدار الكمية لا يشبه النوع فقط واذا امتنع صدورهما كانت منافرة للحياة بنوعها. ولا بد في جميع الاقتمالات النفسانية

من اعتبار ان التنوير الجسماني الذي هو ماديّ فيها مطابق ومعاادلُ حركة الشوق التي هي صوريّة فيها مُعَادَة المادّة للصورة في كل شيء وعلى هذا فلا انفعالات النفسانية المتضمنة حركة الشوق الى ادراك شيء لا يتلّفي الحركة الحيوية بالنوع بل يجوز ان تنافيا بالكم كخفة والفرح والاشتياق ونحوها فهي اذن تتفع بنوعها طبيعة البدن لكنها قد تضرها بافراطها واما الانفعالات المتضمنة حركة الشوق الحاصلة بنوع من الحرب او الانتباض فتتافي الحركة الحيوية لابلانكم فقط بل بنوع الحركة ايضاً ولذلك تضر مطلقاً وذلك كالخوف والياس واعظمها الالم الذي يضغط النفس بالشر الحاضر الذي هو اشدُّ تأثيراً من الشر المستقبل اذاً اوجب على الاول بانه لما كانت النفس تحرك البدن طبعاً كانت حركة النفس الروحانية بالطبع علّة للتنوير الجسماني وليس الشأْن ذلك في المعاني الروحانية التي ليس لها بالطبع قوّة على تحريك الاجسام الأخر التي ليس من شأنها ان تحرك من النفس

وعلى الثاني بان التنوير الجسماني الحاصل عن سائر الانفعالات موافق بنوعه للحركة الحيوية واما التنوير الحاصل عن الالم فمضادٌ لها كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان فساد اُخْيوة يُقتضي له سبب اقوى من سبب فقد الرشد فانا نجد ادواء كثيرة تُفقدُ الرشد ولكنها لا تتصل الي افساد الحياة ومع ذلك فان الخوف والغضب يجلبان اعظم الانحرار الجسمانية بما يخالطهما من الالم الناشئ عن غيبة ما يُشتهى والالم ايضاً قد يُفقدُ العقل كما يشاهد في الذين يَمُوتون من الالم بالخنزير او بالجنون



## المبحثُ الثامن والثلاثون

### في ادوية الألم - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في ادوية الألم والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ في ان الألم هل يسكن بكل لذة - ٢ هل يسكن بالكاه - ٣ هل يسكن بشقعة الامدقاء - ٤ هل يسكن بالنظر في الحق - ٥ هل يسكن بالنوم والاستحمام

### الفصل الاول

في ان الألم هل يسكن بكل لذة

يُنظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليست كل لذة تسكن كل ألم لان اللذة لا تسكن الألم الا من حيث هي مضادة له اذ انما يتداوى بالانصداد كما في الخلقيات كـ ٢٣ و ٣٠ وقد تقدم في مب ٣٥ ف ٤ ان ليست كل لذة مضادة لكل ألم فاذا ليست كل لذة تسكن كل ألم

٢ وايضاً ما يحدث الألم لا يسكنه . وبعض اللذات تحدث الألم في الخلقيات كـ ٩ ب ٤ ان الشرير يتألم لكونه تلذذ . فاذا ليست كل لذة تسكن الألم

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته كـ ٤ ب ١٧ انه يهرب من المكان الذي كان من عادته ان يجلم فيه بصديقه الذي مات « لان عينه كانتا اقل طلباً له حيث لم يكن لها عادة ان ترياه » وهذا يستفاد منه ان الامور التي شاركنا فيها اصدقاؤنا الذي درجوا اونا واصير ثقيلة علينا عند توجعنا لموتهم او بعادهم . واخص ما شاركنا فيه اللذات . فهي اذن تبدو ثقيلة علينا حال توجعنا . فاذا ليست كل لذة مسكنة لكل ألم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الخلقيات كـ ٧ في الباب الاخير « اللذة

تدفع الالم المضاد والعارض اذا كانت شديدة»

والجواب ان يقال ان اللذة هي سكون انشوق في الخير الملائم والالم يحصل عما ينافر الشوق كما مر في مب ٣٣ ف ١ فنسبة اللذة الى الالم في الحركات الشوقية كسبة السكون اي الراحة في الاجسام الى التعب الذي يحدث عن تغير غير طبيعي لان الالم ايضاً يدل على تعب او مرض في القوة الشوقية فكما ان كل راحة للبدن يدواي بها كل تعب صادر عن أي علة غير طبيعية كذلك كل لذة يسكن بها كل الم عن أي سبب حصل

إذا اجيب على الاول بانه وان لم تكن كل لذة مضادة لكل الم بالنوع فهي تضاده بالجنس كما مر في مب ٣٥ ف ٤ ولهذا فمن جهة استعداد المحل يمكن تسكين كل الم بكل لذة

وعلى الثاني بان لذات الاشرار لا تحدث الماً في الحال بل في الاستقبال أي من حيث يوجبون عن الشرور التي تلهذوا بها وهذا الالم يداوى بما يضاده من اللذات

وعلى الثالث بانه متى كان لمعتين ميلان الى حركتين متضادتين حصل التدافع بينهما الا انه يقلب منهما اخيراً تلك التي هي اقوى وابقى ومن يتالم بما اعتاد ان يتلهذ به مع صديقه الميت او الغائب يوجد فيه علتان متضادتان المنزع فان تذكر موت الصديق او بعباده ينزع به الى الالم والخير الحاضر ينزع به الى اللذة فكان كل منهما يضعف بالآخر الا انه لما كان الشعور بالحاضر اشد تأثيراً من تذكر الماضي وحب الذات ابقى من حب الغير كانت اللذة اخيراً تدفع الالم ومن ثمه عقب اوغسطينوس قوله ذلك بقوله انه «كان ينقضي المه فيعود الى سالف لذاته»

### الفصل الثاني

في ان الالم هل يسكن بالبكاء.

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان البكاء لا يسكن الالم اذ ليس يُضَعَف معلولُ علته . والبكاء او التحيب معلولُ للالم فهو اذن ليس يضعف الالم  
٢ وايضاً كما ان البكاء او التحيب هو معلول الالم كذلك هو معلول الانشراح . وكما ان الضحك لا يضعف الانشراح كذلك البكاء لا يسكن الالم  
٣ وايضاً ان البكاء يُصَوَّر عنده الشر المؤلم وتصور الشيء المؤلم يزيد الالم كما ان تصور الشيء اللذيذ يزيد الفرح . فيظهر اذن ان البكاء لا يسكن الالم لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته كـ ٤ ب و ٧ انه حين كان يتلف على موت صديق « لم يكن يحمد نفسه بعض الراحة الا بالتحيب والبكاء »  
والجواب ان يقال ان البكاء والتحيب يسكان الالم طبعاً وذلك لسببين احدهما ان كل ضار كامن في النفس اشد تالماً لان النفس أكثر تردداً اليه بمخاطرها فتمنى انبعث الى الخارج توجه خاطر النفس على نفي ما الى الخارج فيضعف الالم الباطن ولذلك متى ابدى الناس الحزان حزنبهم في الخارج اما بالبكاء والتحيب واما بالكلام ايضاً سكن حزنبهم والثاني ان الانسان يستلذ دائماً الفعل الملائم له بحسب حالته الحاضرة والبكاء والتحيب فعلاً ملائماً للمغموم او التالم فهو يستلذها وتكون كل لغة تسكن الالم شيئاً ما كما مر في الفصل الآنف يلزم ان الالم يسكن بالبكاء والتحيب اذا اوجب على الاول بان نسبة العلة الى المعلول مضادة لنسبة المؤلم الى التالم لان كل معلول ملائم لعلته فهي من غة تستلذ والمؤلم مضاد للتالم ولذلك كانت نسبة معلول الالم الى التالم مضادة لنسبة المؤلم اليه فكان الالم يسكن بمعلوله باعتبار هذه المادة

وعلى الثاني بان نسبة المعلول الى العلة مشابهة لنسبة اللذيذ الى المتلذذ بسبب

ما فيها من الملازمة. وكل شبيه يزيد شبيهه. ولذلك يزداد الانشراح بالضحك ونحوه من معلولات الانشراح الا ان يحدث اخلاف بالعرض بسبب الافراط وعلى الثالث بان تصور الشيء المؤلم من شأنه في نفسه ان يزيد الألم الا انه من تصور الانسان كونه يفعل ما يلائمه بحسب تلك الحالة ينشأ نوع من اللذة ولهذا السبب عنه اذا ضحك الانسان في الحالة التي يظهر انه يجب ان يبكي فيها تألم بذلك لفعله ما ليس ملائماً كما قال توكليس في المسائل التسقولاتية ك ٣

### الفصل الثالث

في ان الألم هل يمكن بالشفقة

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان توجع الصديق الشفوق لا يسكن الألم لان معلومات المتضادات متضادة. وقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٤ " متى تشارك كثيرون في اللذة كانت اللذة اعظم في كل منهم لان كلاً منهم يضطرم ويستمر من الآخر " فاذا كذلك متى تشارك كثيرون في الألم كان الألم اعظم في ما يظهر

٢ وايضاً ان الصداقة تقتضي تبادل المحبة كما قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٨ ب ٩ والصديق الشفوق يتألم بآلام الصديق المتألم. فاذا ألم الصديق الشفوق يتألم به ايضاً الصديق المتألم أولاً بشره الخاص بسبب ألم الغير. وهكذا متى تضاعف الألم يظهر انه يزداد

٣ وايضاً كل شر ينزل بالصديق فهو مؤلم لصديقه كفس الشر النازل بصديقه لان الصديق ذات ثانية لصديقه. والام شر. فاذا ألم الصديق الشفوق يزيد ألم الصديق الذي تعلق به الشفقة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحفليات ك ٩ ب ١١ " الصديق الشفوق يعزي في الآلام "

والجواب ان يقال ان الصديق الشفوق بمنزلة طبعاً في الآلام وقد علل الفيلسوف ذلك بامرين في الموضع المتقدم ذكره احدهما انه لما كان من شأن الآلام ان يضغط الانسان كان يضمن حقيقة العبء الثقيل الذي يحاول المثقل به ان يخففه عن نفسه فتمتجى رأى الانسان غيره مشاركين له في الآلام توهم انهم يقومون معه بذلك العبء تخفيفاً له عنه فيخفف عليه عبء الآلام كما يمرض ايضاً في حمل الاثقال الجسدية . والثاني وهو الأولي ان الانسان متى شاركه الاصدقاء في المله ادرك انهم يحبونه وهذا مستلزم لديه كما مر في مب ٣٢ فـ فاذا لما كانت كل لذة تسكن الآلام كما تقدم في فـ ا كان يلزم ان الصديق الشفوق يسكن الآلام اذا اجيب على الاول بان الصداقة تظهر في كلا الامرين اي في مشاركة المثلثة في اللذة ومشاركة المتالم في الآلام ولتلك فكلاهما يصير لذيذاً باعتبار العلة وعلى الثاني بان الم الصديق مؤلم في نفسه ولكنه باعتبار علته التي هي المحبة لذيذة . وبذلك يتضح الجواب على الثالث

### الفصل الرابع

في ان الآلام حل يسكن بالنظر في الحق

ينحط إلى الرابع بان يقال : يظهر ان النظر في الحق لا يسكن الآلام في جا : ١٨ « من ازداد علماً فقد ازداد ألماً » والعلم من قبيل النظر في الحق فالنظر في الحق اذن لا يسكن الآلام

٢ وايضاً ان النظر في الحق من خصائص العقل النظري . والعقل النظري لا يحرّك كما في كتاب النفس ٣٨٠٥٨ فاذاً تكون اللذة والآلام حركة في النفس يظهر ان النظر في الحق لا يؤثر شيئاً في تسكين الآلام

٣ وايضاً ان دواء الداء يجب وضعه حيث يكون الداء . وحل النظر في الحق هو العقل . فهو اذن لا يسكن الآلام الجسدية الذي يحلله الحس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في حديث النفس ك ١٢ ب ١٢ « كان يظهر في انه اذا تجلّى لأذهانا ذلك النور نور الحق فاما ان اشعر بذلك الالم او احتمله كلاشي »

والجواب ان يقال ان اعظم لذة قائمة بالنظر في الحق كما مر في مب ٣١ ف ه وكل لذة فانها تسكن الالم كما تقدم في ف ١ والفصل الآنف ومن ثمه فالنظر في الحق يسكن الالم وتسكينه اياه يزداد بازدياد كمال محبة الانسان للحكمة ولذلك كان الناس يفرحون بالاضطهاد للنظر في الالحيات وفي السعادة المستقبلية كقولهم في ع ٢٠ « احتسبوا كل سرور يا اخوتي ان تقعوا في تجارب مختلفة » بل ان هذه المسرة تحصل ايضا في اثناء عذاب البدن كما ان تريديوس الشهيد عند ما كان يشي حائياً على الجمر المضطرم قال « يظهر لي اني امشي باسم يسوع المسيح على زهر الورد »

اذّا اجيب على الاول بان من يزداد علماً يزداد ألماً اما لما يحبه الانسان في ادراك الحق من الصموبة والنقصان واما لان العلم يؤدي به الى معرفة امور كثيرة متافية للإرادة وعلى هذا فالعلم يحدث ألماً من جهة المعلومات واما من جهة النظر في الحق فيحدث لذة

وعلى الثاني بان العقل النظري لا يحرك النفس من جهة الامر المنظور فيه لكنه يحركها من جهة النظر الذي هو خير للانسان ولذيذ بالطبع وعلى الثالث بان قوى النفس يحصل فيها فيض من الاعلى الى الادنى وعلى هذا فلذة النظر الحاصلة في الجزء الاعلى تفيض على الحس فتسكن ما فيه من الالم

### الفصل الخامس

في ان الالم هل يسكن بالنوم او بالاستحمام  
يُنصَحُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان النوم والاستحمام لا يسكنان الالم

لان الالم يحصل في النفس . والنوم والاستحمام خاصان بالبدن . فاذا لم يكن لهما تأثير في تسكين الالم

٢ وايضاً يظهر ان معلولاً واحداً لا يصدر عن علل متضادة . والنوم والاستحمام لكونها جسمانيين يتايفان النظر في الحق الذي هو علة تسكين الالم كما مر في الفصل الآنف . فاذا لم يكن يسكن بهما الالم

٣ وايضاً ان الالم الجسماني يقوم بتغير في القلب . وهذان الدوا ان اخص بالحواس والاعضاء الظاهرة منها بحالة القلب الباطنة في ما يظهر . فاذا لم يكن بهما الالم

- لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته لك ٩ ب ١٢ « كت قد سمعت ان الحمام المسمى ( balneum ) من حيث يدفع ضيق النفس » الى ان قال « تمت واستيقظت فوجدت كثيراً من المي قد سكن » وقد استشهد على ذلك بقول امبروسوس في بعض اشعاره « الراحة تعيد الى الاعضاء المرتخية قوة العمل وتمس القلوب المنهكة وتدفع الالم »

والجواب ان يقال قد مر في مب ٣٧ ف ٤ ان الالم متاثر بنوعه لحركة البدن الحيوية ولذلك فبابعاد الطبيعة الجسمانية الى مقتضى حالة حركتها الحيوية فهو متاثر للالم يسكن له بل ان هذه الادوية يرجوع الطبيعة بها الى حالتها المتقضاة تحصل عنها لذة فان هذا ما يفعل اللذة كما مر في مب ٣١ ف ١ فاذا لم كانت كل لذة تسكن الالم كان يسكن بهذه الادوية الجسمانية

٤ اذا اوجب على الاول بان حالة البدن المتقضاة متى شعربها احدثت لذة فهي اذن تسكن الالم

وعلى الثاني بان اللذات تتابع كما مر في مب ٣١ ف ٨ ومع ذلك فان كل لذة تسكن الالم فاذا لم يتمتع تسكين الالم بالعمل المتابعة

وعلى الثالث بان كل حال حسنة من احوال البدن تؤثر في القلب على انه  
مبدأ الحركات الجسمانية وغايتها كما في كتاب علة حركة الحيوانات ب ١١

### المبحث التاسع والثلاثون

في حسن الالم وقبحه - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حسن الالم ونفعه والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل  
كل الم شر - ٢ هل يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً - ٣ هل يجوز ان يكون خيراً مفيداً  
- ٤ هل الم الجسم هو الشر الاعظم

#### الفصل الاول

هل كل الم قبيح

ينحط الى الاول بان يقال: يظهر ان كل الم قبيح فقد قال غريغوريوس النيسى  
في كتاب طبيعة الانسان ب ١٩ « كل الم فهو شر بطبعه » وما كان شراً بالطبع  
فهو شر في كل اين وان - فاذا اكل الم قبيح

٢ وايضاً ما يهرب منه الجميع حتى اهل التفضيلة فهو شر. والالم يهرب منه  
الجميع حتى اهل التفضيلة لانه وان كان الحكيم لا يريد ان يتلذذ الا انه يريد  
ان لا يتالم كما في الخلقيات ك ب ١١ فاللذة اذن شر

٣ وايضاً كما ان الشر الجسماني موضوع وعلة للالم الجسماني كذلك الشر الروحاني  
موضوع وعلة للالم الروحاني. وكل الم جسماني شر في البدن. فاذا اكل الم الروحاني  
شر في النفس

لكن يعارض ذلك ان التالم بالشر مضاد للتلذذ بالشر. والتلذذ بالشر قبيح ومن



ثم قيل في أم ١٤: ٢ في ذم بعض الناس « يفرحون بصنيع الشر » فإذا التأم بالشر قبيح

والجواب ان يقال ان الخير والشر يميزان يقال على نحوين احدهما ان يقال مطلقاً وبالتات وبهذا المعنى كل الم شر فان تضايق شوق الانسان من الشر الحاضر يعتبر شراً لان ذلك شيء مانع من سكون الشوق في الخير والثاني ان يقال لشيء خير او شر من اعتبار شيء آخر وبهذا المعنى يقال للخبياء خير من اعتبار فعل شيء قبيح كما في الخلقيات ك٤ في الباب الاخير وعلى هذا فاذا اعتبر وجود شيء مؤلم كان تألم الانسان بالشر الحاضر خيراً لانه اذا لم يعلم بذلك لم يكن عدم تألمه الا لانه لم يشعر بكونه متألماً او لانه لم يشعره متألماً وكلاهما شر كما لا يخفى ولذلك كان حصول الالم عن اعتبار وجود الشر الحاضر خيراً وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في شرح تك ٨ ب ١٤ « وايضاً فالتالم بفقد الخير خير لانه لو لم يبق في الطبيعة شيء من الخير لم تعاقب بالالم من فقد خير » الا انه لما كان القول الادبي خاصاً بالافراد التي تختص بها الافعال وجب ان يحكم على ما يعتبر خيراً بكونه خيراً كما ان ما يعتبر اذياً يحكم عليه بكونه اذياً كما في الخلقيات ك٣ ب ١ وكما مر في مب ٦ ف ٦

اذ اوجب على الاول بان كلام غريغوريوس النيصي على الالم من جهة الشر المؤلم لا من جهة من يشعر بالشر او يرفضه ومن هذه الجهة ايضاً يهرب الجميع من الالم من حيث يهربون من الشر لكنهم لا يهربون من الشعور بالشر او من الحرب منه وكذا يقال ايضاً في الالم الجسدي لان الشعور به والحرب منه دليل على صلاح الطبيعة

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث

### الفصل الثاني

هل يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً

يُخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الالم لا يتضمن حقيقة الخير المحمود لان ما يؤدي الى الجعيم مضادٌ للمحمود . وقد قال اوغسطينوس في شرح تلك ١٢ ب ٣٣ « يظهر ان مقرب خشي ان يتولاه فوط الالم فلا يذهب الى راحة السعداء بل الى جعيم الخطاة » . فالالم اذن ليس يتضمن حقيقة الخير المحمود

٢ وايضاً ان الخير المحمود يتضمن حقيقة المدوح والثوابي . والالم يخفض من اعتبار المدح واستحقاق الثواب فقد قال الرسول في ٢ كو ٩ : « كل امرئ كما نوى في قلبه لاجن ابتاسر او اضطرار » . فاذا ليس الالم خيراً محموداً

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤ ب ١٥ « انما نتالم بما يعرض لنا على خلاف ارادتنا » وعدم ارادة ما يحدث في الحال هو ارادة مخالفة ترتيب الله الخاضع لتناجه كل ما يفعل . فاذا من حيث ان موافقة الارادة الانسانية للارادة الالهية ترجع الى استقامة الارادة كما مر في مب ١٩ ف ١٠ يظهر ان الالم مضادٌ لاستقامة الارادة فلا يكون متضمناً حقيقة المحمود

لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحق به ثواب الحياة الابدية يتضمن حقيقة المحمود . والالم هو كذلك كما يتضح من قوله في متى ٥ : « طوبى للذين فاتهم بعزون » فالالم اذن خير محمود

والجواب ان يقال يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً من نفس الحيثة التي هو بها خير فقد تقدم في الفصل الاثني ان الالم خير باعتبار ادراك الشر والحرب منه فان هذين يدلان في الالم الجسماني على صلاح الطبيعة التي منه ينشأ شعور الحس بالضر الذي يحدث الالم وهرب الطبيعة منه واما في الالم الباطن فقد يكون ادراك الشر بحكم العقل المنتقم والحرب من الشريك كراهية الارادة الصالحة له

وكل خير محمود فهو يصدر عن هذين الامرين اي استقامة العقل والارادة ومن ذلك يظهر ان الالم يجوز ان يكون خيراً محموداً

اذ اجيب على الاول بان مقياس الانفعالات النفسانية جميعها هو العقل وهو الاصل الذي يستند اليه الخير المحمود ويتعداه الالم المفرط الذي عليه كلام اوجسطينوس ولذلك يخرج عن حقيقة الخير المحمود

وعلى الثاني بانه كما ان التالم بالشر يصدر عن الارادة والعقل المستقيمين اللذين يكرهان الشر كذلك التالم بالخير يصدر عن العقل والارادة الفاسدين اللذين يكرهان الخير ولهذا كان هذا الالم يمنع ما يقترب على الخير المحمود من المدح او استحسان الثواب كما لو تصدق انسان مبتسماً

وعلى الثالث بان من الاشياء ما يحدث في الحال لا بارادة الله بل بسماحه كالحطايا فالارادة المقاومة للخطيئة الحاصلة في نفسها او في غيرها ليست مخالفة لارادة الله واما الشرور الاتهامية فتحدث في الحال بارادة الله ايضاً الا ان استقامة الارادة لا تقتضى ان يريد الانسان هذه الشرور في نفسها بل ان لا يعاند فيها قضاء العدل الالهي فقط كما مر في مب ١٩ ف ١٠

### الفصل الثالث

هل يجوز ان يكون الالم خيراً مفيداً

يُنطَلَقُ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون الالم خيراً مفيداً ففي سي ٣٠: ٢٥ «الحزن قتل كثيرين وليس فيه ثمرة»

٢ وايضاً ان الانتخاب يتعلق بما هو مفيد لغاية ٠ والالم لا يتعلق به انتخاب بل ان شيئاً دون الالم اولى بالانتخاب منه مع الالم كما في الجدل ك ٣ ب ٢ - فاذا ليس الالم خيراً مفيداً

٣ وايضاً ان غاية كل شيء فعله كما في كتاب السبأ م ١٢ - والالم يمنع من

الفعل كما في الخلقيات كـ ١٠ ب ٥ . فإذا ليس الالم خيراً مفيداً  
 لكن يعارض ذلك ان الحكيم لا ينتس إلا الامور المفيدة . وقد قيل في جا ٧ : ٥  
 « قلب الحكيم حيث النعم وقلب الجاهل حيث الفرج » . فالالم اذن مفيد  
 والجواب ان يقال ان الشر الحاضر ينشأ عنه حركتان شوقيتان احدهما ما بها  
 يضاد الشوق الشر الحاضر وليس للالم فائدة من هذه الجهة لامتناع ان يكون ما  
 هو حاضر غير حاضر والثانية ما بها يهرب الشوق من الشر المؤلم ويدفعه والالم مفيد  
 من هذه الجهة اذا تعلق بما يجب ان يهرب منه فان شيئاً يجب الهرب منه على نحوين  
 اولاً لذاته من حيث هو مضاف للخير كالحطية . ولذا كان الالم المتعلق بالحطية  
 مفيداً للهرب الانسان من الحطية كقول الرسول في ٢ كور ٧ : ٩ « افرح الآن  
 لانكم غمتم بل لان غمكم كان للتوبة » . وثانياً لكونه شراً لذاته بل لكونه  
 سبباً للشر اما لشدة تعلق الانسان به بالجهة او لدفعه اياه الى شر كما يظهر في  
 الخيرات القانية وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون الالم المتعلق بالخيرات القانية  
 مفيداً كقوله في جا ٧ : ٣ « الدخول الى بيت النياحة خير من الدخول الى بيت  
 الرعدة لان في ذلك تنبيه الى انه منتهى جميع البشر » وانما كان الالم مفيداً في  
 كل شر يجب الهرب منه لتضاعف سبب الهرب فان الشر في ذاته يجب الهرب  
 منه والالم في ذاته يهرب منه جميع الناس كما ان جميع الناس يشتهون الخير  
 والتلذذ بالخير . فإذا كان ان التلذذ بالخير يدعو الى زيادة العناية في طلبه كذلك  
 التلذذ بالشر يدعو الى زيادة الاجتهاد في الهرب منه  
 اذا اُجيب على الاول بان المراد بتلك الآية النعم المفرط الذي يستغرق القلب فان  
 مثل هذا الالم يستوقف حركة النفس ويمنع الهرب من الشر كما مر في ب ٣٧ ف ٢  
 وعلى الثاني بانه كان كل مُنتخب يصير بالالم اقل انتخاباً كذلك كل مهروب  
 منه يصير الهرب منه بالالم اشد فيكون الالم بهذا الاعتبار مفيداً

وعلى الثالث بان الالم المتعلق بفعل يمنع من الفعل واما الالم المتعلق بعدم الفعل فهو ادعى الى الفعل

### الفصل الرابع

في ان الم البدن حل هو الشر الاعظم

يُنْعَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الالم هو الشر الاعظم فان الافضل يقابله الاقبح كما في الخلقيات كـ ب ١٠٠ ومن اللذات ما هو الخير الافضل وهو لذة السعادة . فاذا ١ من الآلام ما هو الشر الاعظم

٢ وايضاً ان السعادة اعظم خير للانسان لكونها غاية القصوى والسعادة قائمة بحصول الانسان على كل ما يريد وعدم ارادته شرّاً كما مر في ب ٣ ف وب ٥ ف ٨ . فاذا اعظم خير للانسان هو تمام ارادته والالم قائم بحدوث شيء ضد الارادة كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٥ . فالالم اذن اعظم شر للانسان

٣ وايضاً قال اوغسطينوس على سبيل الاستدلال في حديث النفس ك ١ ب ١٢ « نحن مركبون من جزئين اي من النفس والبدن واخسهما البدن والخير الاعظم ما هو الافضل للجزء الاشرف والشر الاعظم ما هو الاقبح للجزء الاخس وافضل شيء في النفس هو الحكمة واقبح شيء في البدن هو الالم . فاذا اعظم خير للانسان هو اكتساب الحكمة واعظم شر له هو الالم »

لكن يعارض ذلك ان الذنب شر اعظم من العقاب كما مر في ق ١ ب ٦٨ ف ٦ والالم من قبيل العقاب على الخطيئة كما ان التمتع بالامور الفانية هو شر الذنب فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ١٢ « ما المراد بما يقال لالم النفس سوى فقد ما كانت تتمتع به او ترجوان تتمتع به من الامور الفانية . والشر كل الشر هو الخطيئة وعقابها » . فاذا ليس الالم اعظم شر للانسان

والجواب ان يقال يستحيل ان يكون ألم اعظم شر للانسان لان كل ألم فهو  
يتعلق اما بشر حقيقى وبشر ظاهري هو في الحقيقة خير فالألم الذي يتعلق بالشر  
الحقيقي يتتبع ان يكون الشر الاعظم وجود اقبح منه وهو ما عدم الحكم بالشرية  
على ما هو شر حقيقة او عدم الحرب منه والألم الذي يتعلق بالشر الظاهري الذي  
هو في الحقيقة خير يتتبع ايضاً ان يكون الشر الاعظم لان الحرب من الخير الحقيقي  
اقبح منه فيستحيل اذن ان يكون بعض الألم اعظم شر للانسان  
إذاً اجيب على الاول بان اللذة والألم يشتركان في خيرين وهما الحكم الصحيح  
في الخير والشر وصلاح الارادة التي تثبت الخير وتكر الشر وهكذا يتضح ان في  
الألم خيراً يمكن ان يصير بعدمه اقبح لكن ليس في كل لذة شر يمكن ان يصير  
بعدمه افضل ولذلك جاز ان يكون بعض اللذات اعظم خيراً للانسان على نحو  
ما صر في مب ٣٤٣ ولم يحز ان يكون بعض الآلام اعظم شر للانسان  
وعلى الثاني بان انكار الارادة للشر خير فيمتنع من ثمة ان يكون الألم هو الشر  
الاعظم لما يتخالفه من الخير  
وعلى الثالث بان ما يضر بالافضل اقبح مما يضر بالاقبح وانما يقال لشيء شر  
لكونه يضر كما قال اوغسطينوس في اماليه ب ١٢ فاذا ما هو شر للنفس فهو شر  
اعظم مما هو شر للبدن وعلى هذا فالحجة التي اوردها اوغسطينوس ساقطة لا بالمعنى  
المقصود منه بل بالمعنى المقصود من غيره

بيان بعض اغلاط وقعت في طبع المجلد الثاني وأُغفلت في اصلاح غلطه

خطأ	صواب	وجه	سطر
الذي	الذين	٢٣	١١
اصوات التنفسات	اصوات غير التنفسات	٢٦	٢١
لا تتعلق بما	لا تتعلق الا بما	٣٢	٨
لان شيئاً يستغني	لان شيئاً لا يستغني	٤٠	٥
الذي يُعلم	الذي لم يُعلم	٧٦	١٤
برؤية بذاته	برؤية ذاته	١١٨	٢٠
طبيعية	نطقية	١٢٨	١١
الجمانية صادرة	الجمانية ليست صادرة	١٦٤	٢٠
لثمضي	لثوافق	١٩٥	١٦
على انها	على انه	٣٠٤	٤
الذي يمكن	الذي لا يمكن	٣٥٢	١٩
متغايرتان	فوتان متغايرتان	٣٥٣	١
كل شيء	كلّا منه	٣٥٩	٣
<p>واما في ذوات الادراك فانما }          يتعين كل شيء          يتعين كل منها</p>			
ليس قوة ولا قوة	ليس ملكة ولا قوة	٣٨٣	١
فاذا كذلك الملكات متقدمة	فهي اذن متقدمة على الملكات	٤٤٥	١١
بانفسها	بنفسه	٤٥٠	١٩
معقول	مقدور	٤٥١	١١

خطأ	صواب	وجه	سطر
ان يقول انبذ قلر ان	ان يقال بما قال انبذ قلر من ان	٤٥٤	١٩
الذي هو غير ناطق مع ان	وهذا باطل لان	٤٦٠	٢٢
المقولات	المقولات	٤٦٨	١٦
مُدْرِكًا	مُدْرِكًا	٤٧٣	١٢
بمعنى انها تصير مركبة قائمة بنفسها . بصنع المركبات والقائمتان بانفسها ٤٧٩			١٤
صدور التنفسات	صدور غير التنفسات	٥١١	١٧
فالفعة التي هي محمودة في	فالفعة لم تكن محمودة في حال	٦٦	٥
الحال الحاضرة لم تكن	البرارة وان كانت محمودة في		
محمودة في حال البرارة	الحال الحاضرة		
<p>ثم في وجه ١١٢ أهمل طبع المعارضة وهذا نصها:</p> <p>لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ١ « في البدء خلق الله السموات والارض »</p> <p>ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة . فاذا لم تُخلق الملائكة</p> <p>قبل الطبيعة الجسدية</p>			
— — — — —			
خطأ	صواب	وجه	سطر
ان الجواهر	الى ان الجواهر	٦٦	١٤
الرف	الوف	٨٥	٨
لو كان	وايضاً لو كان	٨٧	٢١
سابق	سابق	٩٩	٧



خطأ	صواب	وجه	سطر
صاقص	بلاد دانيقيا	١٣٠	١٦
هن	من	١٥٧	١٥
قال	ان	:	١٩
هذه	هذا	١٥٨	٤
الجبل	الجبل	٢٣١	٢
لكن للائضاع	لكن ليس للائضاع	:	١٦.
جعلها	جعلها	٢٤٢	٧
ولادة	طبيعة	٢٥٠	١٠
يخطئ الى الثاني ان ليس	يخطئ الى الثاني بان يقال بظهر ان ليس	٢٥٣	٥
ولادة	طبيعة		١٦
باعتبار ما فيه لغة	باعتبار ما فيه من لغة	٢٥٨	٢
في كتاب الانسان	في كتاب طبيعة الانسان	٢٦٠	١٦
بالخوف غير ارادي	بالخوف ارادي	٢٦١	٧
بان ما يفعل	بان من يفعل	٢٦٣	٩
لان نقول	لانا نقول	٢٦٨	٤
ولادة	طبيعة		٢٣
ولادة	طبيعة	٢٧٢	١٦
مما ليس لطيعته	مما ليس ملّة لطيعته	٢٩٠	٩
ماكا	ما كان	٢٩٣	١٠
يست	ليست	٢٩٥	١١

خطأ	صواب	وجه	مطر
محبولاً	محبولاً	٢٩٧	٢
وهوفيا الاستثار	الاستثار	٢٩٩	٢٢
نتقدم	تقدم	٣٠٢	١
انتمتع	تتمتع	٣٠٤	٤
ولادة	طبيعة	٣١٧	٧
العليه	العليه	٣١٨	١٠
النظر المشورة	النظري المشورة	٣٢٥	٣
assentire	consentire	٣٣٤	١٢
يُطلب	يُطلب	٣٤٨	١٦
الأولى	الاول	٣٥٤	١٧
اذ لم يكن	اذا لم يكن	٣٥٨	١٩
تقدم في انه يقال ان الفعل	تقدم في ان الفعل	٣٧٧	٧
موافقاً	موافقاً	٤٠١	٦
لانه	لان	٤٤٩	٢
من ومحاولة	من ومحاولة	٤٥٢	٥
من الهبة	من الهبة	٤٨٥	١٩
الكل	الكل	٤٩٠	١٢
آخري	أخرى	٤٩٧	١٥
وتجاوز	تجاوز	٥١٤	٢٢
مضادة	ومضادة	٥١٩	١٤

خطأ	صواب	وجه	مطر
من حيث عاطفة	من حيث ان عاطفة	٥٢٨	١٢
انه	انها	٥٣٣	١١
الانبساط	الانشرج	٥٤٧	٦
الانبساط	الانشرج	:	٨
اما من جهة الالم	اما من جهة الآلة	٥٥٢	٩
الخارج	من الخارج	٥٥٥	١٧
اذ	اذا	٥٦٢	١٠
يحتم	يحتم	٥٧٢	١٧
يشبه	يشبه	٥٧٣	٢١
الذي	الذين	٥٧٥	١٧



## فهرس

### للمجلد الثالث من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

٣

المبحث الخامس بعد اثباته في تحريك الله للخلوقات وفيه ٨ فصول  
الفصل ١ في ان الله هل يقدر ان يحرك المادة الى الصورة مباشرة

٥

٢ في ان الله هل يقدر ان يحرك جسماً مباشرة

٧

٣ في ان الله هل يقدر ان يحرك العقل المخلوق مباشرة

٩

٤ في ان الله هل يقدر ان يحرك الارادة المخلوقة

١١

٥ في ان الله هل يفعل في كل فاعل

١٣

٦ في ان الله هل يقدر ان يفعل شيئاً خارجياً عن نظام الاشياء الطبيعي

١٥

٧ هل جميع ما ينطبع الله خارجياً عن نظام الاشياء الطبيعي معجزات

١٧

٨ في ان المعجزات هل تتفاوت في العظم

المبحث السادس بعد اثباته في كيفية تحريك الله للخلوقات بعضها لبعض واولاً في اثاره الملائكة

١٨

وفي ٤ فصول

١٩

الفصل ١ هل ينير ملاك ملاكاً

٢١

٢ في ان الله هل يقدر ملاك ان يحرك ارادة ملاك آخر

٢٣

٣ في ان الملاك الادنى هل يقدر ان ينير الملاك الاعلى

٢٥

٤ في ان الملاك الاعلى هل ينير الملاك الادنى في جميع ما يعلمه

٢٧

المبحث السابع بعد اثباته في كلام الملائكة وفيه ٥ فصول

٢٨

الفصل ١ هل يتخاطب الملائكة

٢٩

٢ في ان الملاك الادنى هل يتخاطب الملاك الاعلى

٣٠

٣ في ان الملاك هل يتخاطب الله

٣١

٤ في ان اليمد المكاني هل يؤثر شيئاً في كلام الملاك

٣٢

٥ هل يعرف جميع الملائكة ما يقع من التخاطب بين ملاكين

٣٤

- وجه
- ٣٥ البحث الثامن بعد المئة في ترتيب الملائكة بحسب الطبقات والمرتبات وفيه ٨ فصول
- ٣٦ الفصل ١ هل جميع الملائكة طبقة واحدة
- ٣٨ ٢ في انه هل يتدرج تحت الطبقة الواحدة مراتب متعددة
- ٤٠ ٣ في انه هل تشمل المرتبة الواحدة على ملائكة كثيرين
- ٤٢ ٤ في ان تمايز الطبقات والمرتبات هل هو حاصل عند الملائكة بالطبع
- ٤٣ ٥ سيق ان الاسماء المخصوصة بمراتب الملائكة هل هي لائحة بها
- ٤٩ ٦ في ان الدرجات المنية للراتب هل هي متناسبة لها
- ٥٤ ٧ في ان المراتب الملكية هل تبقى بعد يوم القضاء
- ٥٦ ٨ في ان الناس هل يرفعون الى مراتب الملائكة
- ٥٨ البحث التاسع بعد المئة في ترتيب الملائكة الاشرار وفيه ٤ فصول
- ٦٠ الفصل ١ هل المراتب الملكية موجودة في الشياطين
- ٦٠ ٢ هل عند الشياطين رئاسة
- ٦١ ٣ هل عند الشياطين اشارة
- ٦٢ ٤ في ان الملائكة الاخير هل لهم رئاسة على الاشرار
- ٦٤ البحث العاشر بعد المئة في رئاسة الملائكة على الخليفة الجسائية وفيه ٤ فصول
- ٦٥ الفصل ١ في ان الخليفة الجسائية هل تدبر بالملائكة
- ٦٧ ٢ في ان المولى الجسائية هل تتقاد لاسر الملائكة
- ٦٩ ٣ في ان الاجسام هل تتقاد للملائكة في الحركة المكائبة
- ٧١ ٤ في ان الملائكة هل يقسمون على نسل انخيمات
- ٧٣ البحث الحادي عشر بعد المئة في فعل الملائكة في الناس وفيه ٤ فصول
- ٧٤ الفصل ١ في ان الملاك هل يقدر ان يغير الانسان
- ٧٦ ٢ في ان الملائكة هل يقدر ان يغيروا ارادة الانسان
- ٧٨ ٣ في ان الملاك هل يقدر ان يغير وجدان الانسان
- ٨٠ ٤ في ان الملاك هل يقدر ان يغير الحس الانساني
- ٨٢ البحث الثاني عشر بعد المئة في رسالة الملائكة وفيه ٤ فصول
- ٨٣ الفصل ١ في ان الملائكة هل يرسلون لمقدمة
- ٨٤ ٢ هل يرسل جميع الملائكة لمقدمة

وجه

- ٨٧ الفصل ٣ هـ جميع الملائكة الذين يرسلون يقفون بين يدي الله
- ٨٩ ٤ هـ يرسل جميع ملائكة الطبقة الثانية
- ٩١ المبحث الثالث عشر بعد المئة في حراسة الملائكة الاخيار وفيه ٨ فصول
- ٩٢ الفصل ١ في ان الملائكة هل يحرسون الناس
- ٩٤ ٢ هـ هل لكل انسان ملاك يحرسه
- ٩٦ ٣ هـ في ان حراسة الناس هل هي خاصة بادنى مراتب الملائكة فقط
- ٩٧ ٤ هـ سيفته هل لجميع الناس ملائكة حارسة
- ٩٩ ٥ هـ في ان الملائكة هل يتولى حراسة الانسان منذ ولادته
- ١٠١ ٦ هـ في ان الملائكة الخارسة هل يترك الانسان احياناً
- ١٠٢ ٧ هـ في ان الملائكة هل يتالمون من شرور الذين يحرسونهم
- ١٠٤ ٨ هـ هل يجوز الخصام بين الملائكة
- ١٠٥ المبحث الرابع عشر بعد المئة في محاربة الشياطين وفيه ٥ فصول
- ١٠٦ الفصل ١ في ان الشياطين هل يحاربون البشر
- ١٠٧ ٢ هـ هل التجربة خاصة بالشيطان
- ١٠٩ ٣ هـ في ان الخطايا هل تنشأ كلها عن تجربة الشيطان
- ١١٠ ٤ هـ في ان الشياطين هل يقدرون ان يخدعوا البشر ببعض المميزات
- ١١٣ ٥ هـ في ان الشيطان الذي يقلب من انسان هل تحظر عليه المحاربة بسبب ذلك
- ١١٤ المبحث الخامس عشر بعد المئة في فعل الخليقة الجسمانية وفيه ٦ فصول
- ١١٥ الفصل ١ هل شيء من الاجسام فاعل
- ١١٨ ٢ هـ هل يوجد في الحيوى الجسمانية مبادئ بذرة
- ١٢١ ٣ هـ في ان الاجرام العلوية هل هي علة لما يحدث في الاجرام السفلية
- ١٢٣ ٤ هـ في ان الاجرام المنوية هل هي علة للانفعال الانسانية
- ١٢٦ ٥ هـ في ان الاجرام العلوية هل تقدر ان تؤثر في الشياطين
- ١٢٨ ٦ هـ في ان الاجرام العلوية هل توجب ما يجتمع لتاثيرها
- ١٣١ المبحث السادس عشر بعد المئة في التدوير وفيه ٤ فصول
- ١٣٣ ٢ هـ هل التدوير موجود في المخلوقات

وجه	الفصل ٣ هل التدبر غير متحرك
١٣٥	٤ . هل كل شيء خاضع للتقدير
١٣٦	المبحث السابع عشر بعد المئة في ما يتعلق بفعل الانسان وفيه ٤ فصول
١٣٨	الفصل ١ هل يقدر الانسان ان يعلم انساناً آخر
:	٢ . هل يقدر الناس ان يعلموا الملائكة
١٤٢	٣ . في ان الانسان هل يقدر بقوة نفسه ان يثير الحيولى الجسمية
١٤٤	٤ . في ان نفس الانسان المارقة هل تقدر ان تحرك الاجسام ولو بالحركة المكانية فقط
١٤٦	المبحث الثامن عشر بعد المئة في تناسل الناس باعتبار النفس وفيه ٣ فصول
١٤٧	الفصل ١ في ان النفس الحسية هل تصدر بالتناسل مع المني
١٤٨	٢ . في النفس العقلية هل تصدر عن المني
١٥١	٣ . في ان النفوس البشرية هل ابديت معاً منذ بدء العالم
١٥٥	المبحث التاسع عشر بعد المئة في تناسل الانسان باعتبار البدن وفيه فصلان
١٥٧	الفصل ١ في انه هل يستحيل شيء من الفناء الى حقيقة الطبيعة الانسانية
١٦٣	٢ . في ان المني هل هو من فضل الفناء
١٦٧	الجزء الاول من القسم الثاني
	الناحية
	المبحث الاول في غاية الانسان الفصوى بالاجمال وفيه ٨ فصول
١٦٨	الفصل ١ هل يليق بالانسان ان يفعل لغاية
١٦٩	٢ . في ان الفعل لغاية هل هو خاص بالطبيعة الناطقة
١٧١	٣ . في ان الانمال الانسانية هل تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية
١٧٣	٤ . هل للحيرة الانسانية غاية قصوى
١٧٦	٥ . هل يجوز ان يكون لانسان واحد غايات قصوى متعددة
١٧٨	٦ . في ان الانسان هل يريد كل ما يريد لاجل الغاية القصوى
١٧٩	٧ . هل لجميع الناس غاية قصوى واحدة
١٨١	٨ . هل تشترك سائر المخلوقات في تلك الغاية القصوى
١٨٢	المبحث الثاني في ما تقوم به سعادة الانسان وفيه ٨ فصول
	الفصل ١ في ان السعادة هل تقوم بالنفس

وجه

- ١٨٤ الفصل ٢ من سعادة الانسان قائمة بالكرامة
- ١٨٦ • في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بالنهاية او بالمجد
- ١٨٨ • هل السعادة قائمة بالسلطة
- ١٩٠ • هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات البدن
- ١٩٢ • هل سعادة الانسان قائمة باللذة
- ١٩٤ • هل سعادة الانسان قائمة بشيء من خيرات النفس
- ١٩٧ • هل سعادة الانسان قائمة بخير مخلوق
- ١٩٩ المبحث الثالث في ان السعادة ما هي وفيه ٨ اصول
- ٢٠٠ الفصل ١ في ان السعادة هل هي شيء غير مخلوق
- ٢٠٠ • هل السعادة فعل
- ٢٠٣ • في ان السعادة هل هي فعل الجزء الحسي او العقلي فقط
- ٢٠٥ • في انه اذا كانت السعادة فعل الجزء العقلي هل هي فعل العقل او الارادة
- ٢٠٨ • في ان السعادة هل هي فعل العقل النظري او العملي
- ٢١٠ • في ان السعادة هل هي قائمة بمطالعة العلوم النظرية
- ٢١٢ • في ان السعادة هل هي قائمة بمعرفة الجواهر المتعارفة اي الملائكة
- ٢١٤ • في ان سعادة الانسان هل هي قائمة بروية الذات الالهية
- ٢١٦ المبحث الرابع في مقتضيات السعادة وفيه ٨ اصول
- ٢١٦ • الفصل ١ في ان السعادة هل تقتضي اللذة
- ٢١٧ • هل الروية ادخل في حقيقة السعادة من اللذة
- ٢١٩ • في ان السعادة هل تقتضي الاحاطة
- ٢٢١ • في ان السعادة هل تقتضي استقامة الارادة
- ٢٢٣ • في ان سعادة الانسان هل تقتضي البدن
- ٢٢٧ • في ان السعادة هل تقتضي شيئاً من كمالات البدن
- ٢٢٩ • في ان السعادة هل تقتضي خيرات خارجية
- ٢٣١ • في ان السعادة هل تقتضي جميع الامعاء
- ٢٣٢ المبحث الخامس في ادراك السعادة وفيه ٨ اصول
- ٢٣٢ الفصل ١ هل يقدر الانسان ان يدرك السعادة



وجه	الفصل ٢ هل يجوز أن يفاوت الناس في درجات السعادة
٢٣٤	٣ هل يجوز أن يكون انسان سعيداً في هذه الحياة
٢٣٦	٤ هل يمكن فقد السعادة بعد ادراكها
٢٣٨	٥ في ان الانسان هل يتدبر ان يدرك السعادة بقوة طبعه
٢٤١	٦ في ان الانسان هل يدرك السعادة بنقل خليقة اهل
٢٤٣	٧ في ان نيل الانسان السعادة من الله هل يقتضي افعالاً سالفة
٢٤٥	٨ هل يتوق كل انسان الى السعادة
٢٤٧	المبحث السادس في الارادى وغير الارادى وفيه ٨ فصول
٢٤٨	الفصل ١ في ان الافعال الانسانية هل يوجد فيها ارادى
٢٥٠	٢ في انه هل يوجد ارادى في الحيوانات النجم
٢٥٣	٣ هل يمكن وجود الارادى دون فعل
٢٥٤	٤ هل يمكن قسر الارادة
٢٥٦	٥ في ان القسر هل يحدث غير الارادى
٢٥٨	٦ في ان الخوف هل يحدث غير الارادى بالاطلاق
٢٦٠	٧ في ان الشهوة هل تحدث غير الارادى
٢٦٢	٨ في ان الجهل هل يحدث غير الارادى
٣٦٤	المبحث السابع في ظروف الافعال الانسانية وفيه ٤ فصول
٢٦٦	الفصل ١ في ان الظروف هل هو عرض للفعل الانساني
٢٦٨	٢ في ان اللازم هل يجب عليه ان ينظر في ظروف الافعال الانسانية
٢٧٠	٣ في ان عدد الظروف المذكور في الكتاب الثالث من الخلقيات هل هو صحيح
٢٧٢	٤ في ان ما لاجله الفعل وما فيه الفعل هل هما اخص الظروف
٢٧٣	المبحث الثامن في ما تتعلق به الارادة من المرات وفيه ثلاث فصول
٢٧٤	الفصل ١ في ان الارادة هل تتعلق بالغير فقط
٢٧٥	٢ في ان الارادة هل تتعلق بالناية فقط او بما الى الناية ايضاً
٢٧٧	٣ في ان الارادة هل تتحرك بنقل واحد الى الناية وما اليها
٢٧٩	المبحث التاسع في محرك الارادة وفيه ٦ فصول
٢٨٠	الفصل ١ في ان الارادة هل تتحرك من النقل

وجه

٢٨٢

الفصل ٢ في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الحسي

٢٨٤

• ٣ في ان الارادة هل تحرك نفسها

٢٨٥

• ٤ في ان الارادة هل تتحرك من مبدأ خارج

٢٨٧

• ٥ في ان الارادة هل تتحرك من الجرم السماوي

٢٨٩

• ٦ في ان الارادة هل لا تتحرك من مبدأ خارج غير الله

٢٩١

البحث العاشر في كيفية تحرك الارادة وفيه ٤ فصول

٢

الفصل ١ في ان الارادة هل تتحرك الى شيء بالطبع

٢٩٤

• ٢ في ان الارادة هل تتحرك من موضوعها بالضرورة

٢٩٦

• ٣ في ان الارادة هل تتحرك من الشوق الادنى بالضرورة

٢٩٨

• ٤ في ان الارادة هل تتحرك من محرك خارج اي من الله بالضرورة

٢٩٩

البحث الحادي عشر في التمتع الذي هو فعل الارادة وفيه ٤ فصول

٣

الفصل ١ في ان التمتع هل هو فعل القوة الشريفة

٣

• ٢ في ان التمتع هل هو خاص بالخلقة الناطقة او مشترك بينها وبين الحيوانات

٣٠١

الجم

٣٠٣

• ٣ في ان التمتع هل هو خاص بالغاية القصوى

٣٠٥

• ٤ في ان التمتع هل هو خاص بالغاية الحاصلة

٣٠٦

البحث الثاني عشر في القصد وفيه ٥ فصول

٣

الفصل ١ في ان القصد هل هو فعل العقل او الارادة

٣٠٨

• ٢ في ان القصد هل هو خاص بالغاية القصوى

٣٠٩

• ٣ هل يمكن قصد امرين معاً

٣١١

• ٤ في ان قصد الغاية واردة ما إليها هل لها فعل واحد

٣١٣

• ٥ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالقصد

٣١٤

البحث الثالث عشر في انتخاب ما الى الغاية وفيه ٦ فصول

٣

الفصل ١ في ان الانتخاب هل هو فعل الارادة او فعل العقل

٣١٦

• ٢ في ان الحيوانات العجم هل تنصف بالانتخاب

٣١٨

• ٣ في ان الانتخاب هل هو خاص بما الى الغاية او يشمل احياناً بالغاية ايضاً

٣١٩

• ٤ في ان الانتخاب هل هو خاص بما تقوله

وجه	
٣٢١	الفصل هـ في ان الانتخاب هل هو خاص بالممكنات
٣٢٣	٦ في ان الانسان هل ينتخب اضطراراً او اختياراً
٣٢٥	المبحث الرابع عشر في المشورة التي تقدم للانتخاب وفيه ٦ فصول
.	الفصل ١ هل المشورة بحث
٣٢٧	٢ في ان المشورة هل تتعلق بالغاية او بما اليها فقط
٣٢٨	٣ في ان المشورة هل هي خاصة بما تعلمه
٣٢٩	٤ في ان المشورة هل تدخل في كل ما تعلمه
٣٣١	٥ في ان المشورة هل تحصل بطريق التحليل
٣٣٢	٦ في ان المشورة هل تتسلسل الى غير الغاية
٣٣٤	المبحث الخامس عشر في الرضى الذي هو فعل الارادة بالنظر الى ما الى الغاية وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان الرضى هل هو فعل القوة الشهوانية او المدركة
٣٣٥	٢ في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالرضى
٣٣٧	٣ في ان الرضى هل يتعلق بالغاية او بما اليها
٣٣٩	٤ في ان الرضى بالفعل هل هو خاص بالجزء الاعلى من النفس
	المبحث السادس عشر في الاستعمال الذي هو فعل الارادة بالقياس الى ما الى الغاية وفيه ٤ فصول
٣٤٠	الفصل ١ في ان الاستعمال هل هو فعل الارادة
٣٤١	٢ في ان الحيوانات العجم هل تتصف بالاستعمال
٣٤٢	٣ في ان الاستعمال هل يجوز تعلقه بالغاية القصوى ايضاً
٣٤٣	٤ في ان الاستعمال هل يتقدم الانتخاب
٣٤٥	المبحث السابع عشر في الافعال المأمورة من الارادة وفيه ٩ فصول
٣٤٧	الفصل ١ في ان الامر هل هو فعل العقل او فعل الارادة
٣٤٩	٢ في ان الامر هل تتصف به الحيوانات العجم
٣٥٠	٣ في ان الاستعمال هل هو متقدم على الامر
٣٥٢	٤ في ان الامر والفعل المأمور هل هما فعل واحد او فعلان متبايران
٣٥٣	٥ في ان الامر هل يتعلق بفعل الارادة
٣٥٥	٦ في ان الامر هل يتعلق بفعل العقل

وجه

٣٥٦

الفصل ٧ في ان الامر هل يتعلق بفعل الشوق المحسوس

٣٥٩

٨ في ان الامر هل يتعلق بفعل النفس النباتية

٣٦٠

٩ في ان الامر هل يتعلق بفعل الاعضاء الظاهرة

المبحث الثامن عشرين ما يتعلق بالافعال الانسانية بالاجمال من الحسن والتبع وفيه

٣٦٢

١١ فصلاً

٣٦٣

الفصل ١ هل جميع الافعال الانسانية حسنة او بعضها قبيحة

٣٦٥

٢ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الموضوع

٣٦٧

٣ في ان فعل الانسان هل يستفيد الحسن او القبح من الطرف

٣٦٨

٤ في ان الفعل الانساني هل يستفيد الحسن او القبح من الغاية

٣٧٠

٥ في ما اذا كان فعل انساني حسناً او قبيحاً في نومه

٣٧٢

٦ في ان الفعل هل يستفيد حقيقة الحسن او القبح النوعية من الغاية

٧ في ان حقيقة الحسن النوعية المستفادة من الغاية هل تندرج تحت حقيقته

٣٧٤

النوعية المستفادة من الموضوع اندراجها تحت جنس او بالعكس

٣٧٦

٨ هل يوجد من الافعال ما لا يتصل بحسن ولا بقبح باعتبار حقيقة النوعية

٣٧٨

٩ هل يوجد من الافعال ما ليس حسناً ولا قبيحاً بحسب حقيقته الشخصية

٣٨١

١٠ هل يفيد بعض الظروف الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح النوعية

١١ هل كل ظرف يزيد الحسن او القبح يفيد الفعل الادبي حقيقة الحسن او القبح

٣٨٢

النوعية

٣٨٤

المبحث التاسع عشر في حسن فعل الارادة الباطن وقيمه وفيه ١٠ فصول

٣٨٥

الفصل ١ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع

٣٨٦

٢ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الموضوع فقط

٣٨٨

٣ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الفعل

٣٩٠

٤ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على الشرعية الازلية

٣٩١

٥ في ان الارادة الخالقة العقل الخلقى هل هي طالحة

٣٩٤

٦ في ان الارادة الموافقة العقل الخلقى هل هي سالحة

٣٩٦

٧ في ان صلاح الارادة في ما الى الغاية هل يتوقف على قصد الغاية

٣٩٨

٨ في ان مقدار الصلاح او الطلاح في الارادة هل يتبع مقدار ذلك في التضد

وجه

الفصل ٩ في ان صلاح الارادة هل يتوقف على موافقة لارادة الالهية ٤٠٠

١٠ في ان موافقة لارادة البشرية لارادة الالهية في اراد هل هي ضرورة لصلاحها ٢٠٢

المبحث الثم عشرين في حسن الافعال الانسانية الظاهرة وتبجحها وفيه ٦ فصول ٤٠٥

الفصل ١ في ان الحسن او القبح هل يحصل اولاً في نفس الارادة او في الفعل الظاهر ٤٠٦

٢ في ان حسن الفعل الظاهر وتبجحها هل يتوقف كله على حسن الارادة وتبجحها ٤٠٧

٣ هل للفعل الظاهر والفعل الباطن حسن وتبجح واحد بعينه ٤٠٩

٤ في ان الفعل الظاهر هل يزيد الفعل الباطن شيئاً من الحسن او القبح ٤١١

٥ في ان ما يترتب على الفعل الظاهر من المواقف هل يزيده شيئاً من الحسن او القبح ٤١٣

٦ في ان فعلاً ظاهراً بعينه هل يجوز ان يكون حسناً وتبجحاً ٤١٥

المبحث الحادي والعشرون في ما يترتب على الاتصال الانسانية باعتبار الحسن والقبح

وفي ٤ فصول ٤١٧

الفصل ١ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه صواباً او خطأ ٤١٨

٢ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه كونه ممدوحاً او مذموماً ٤١٩

٣ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقات الثواب او العقاب ٤٢١

٤ في ان الفعل الانساني هل يترتب على حسنه او قبحه استحقات الثواب والعقاب ٤٢٢

عند الله ٤٢٣

المبحث الثاني والعشرون في محل الانفعالات النفسية وفيه ٣ فصول ٤٢٥

الفصل ١ هل يوجد اتصال في النفس

٢ في ان وجود الاتصال في الجزء الشوقي هل هو من وجوده في الجزء الادراكي ٤٢٧

٣ في ان وجود الاتصال في الشوق الحسي هل هو اولى منه في الشوق العقلي الذي

يقال له ارادة ٤٣٠

المبحث الثالث والعشرون في تمايز الانفعالات وفيه ٤ فصول ٤٣١

الفصل ١ في ان الانفعالات التي في الشهوانية هل هي ممتيزة للانفعالات التي في الغضبية ٤٣٢

٢ في ان تضاد الانفعالات الغضبية هل يحصل بحسب تضاد الخير والشر ٤٣٤

٣ هل يوجد اتصال نفسي لاشد له ٤٣٦

٤ هل يوجد في قوة واحدة انفعالات متضادة في موضوع غير متضادة ٤٣٧

المبحث الرابع والعشرون في حسن الانفعالات النفسية وتبجحها وفيه ٤ فصول ٤٣٩

وجه	
٤٤٠	الفصل ١ في ان الاتصالات النفسانية هل يجوز اتصالها بالحسن او بالفتح الادبي
٤٤١	٢ هل كل اتصال نفسي فيجب نتيج الادبي
٤٤٣	٣ في ان الاتصال هل يزيد او يقلل حسن النفس او قبحه
٤٤٥	٤ هل بعض الاتصالات حسن او قبيح
٤٤٧	المبحث الخامس والمشرون في نسبة الاتصالات بعضهم الى بعض وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الاتصالات النفسية هل هي متقدمة على اتصالات الشهوانية او
	بالعكس
٤٥٠	٢ في ان المحبة هل هي اول اتصالات الشهوانية
٤٥١	٣ في ان الرجاء هل هو اول اتصالات النفسية
٤٥٤	٤ في ان اللذة والالم والرجاء وتطويف هل هي اصول الاتصالات
	المبحث السادس والمشرون في الاتصالات النفسانية بالتفصيل واولاً في المحبة وفيه ٤
٤٥٦	فصول
	الفصل ١ في ان المحبة هل هي الى الشهوانية
٤٥٨	٢ هل المحبة اتصال
٤٥٩	٣ في ان المحبة هل هي عين الحب
٤٦١	٤ هل يصح نسبة المحبة الى محبة صداقة ومحبة شهوة
٤٦٣	المبحث السابع والمشرون في علة المحبة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الخير هل هو وحده علة المحبة
٤٦٥	٢ في ان المعرفة هل هي علة المحبة
٤٦٦	٣ في ان المشابهة هل هي علة المحبة
٤٦٩	٤ هل اتصالات اخرى نفساني علة محبة
٤٧٠	المبحث الثامن والمشرون في معلولات المحبة وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في ان الاتصال هل هو معلول للمحبة
٤٧٢	٢ في ان التداخل هل هو معلول للمحبة
٤٧٥	٣ في ان الانجذاب هل هو معلول للمحبة
٤٧٦	٤ في ان النيرة هل هي معلول للمحبة
٤٧٨	٥ في ان المحبة هل هي اتصال مضر بالمحب

وجه	
٤٨٠	الفصل ٦ في ان المحبة هل هي علة لكل ما يتبعه الحب
٤٨١	البحث التاسع والمشرون في البغض وفيه ٦ فصول
•	الفصل ١ في ان الشر هل هو علة البغض وموضوعه
٤٨٣	• ٢ في ان البغض هل يصدر عن المحبة
٤٨٤	• ٣ في ان البغض هل هو اشد من المحبة
٤٨٦	• ٤ هل يقتدر احد ان يبغض نفسه
٤٨٧	• ٥ هل يقتدر احد ان يبغض الحق
٤٨٩	• ٦ هل يمكن ببغض شيء كلي
٤٩١	البحث العاشر ثلاثين في الشهوة وفيه ٤ فصول
•	الفصل ١ في ان الشهوة هل هي خاصة بالشوق الحسي فقط
٤٩٣	• ٢ في ان الشهوة هل هي افعال مخصوص
٤٩٥	• ٣ هل يوجد شهوات طبيعية وشهوات غير طبيعية
٤٩٦	• ٤ في ان الشهوة هل هي غير متناهية
٤٩٨	البحث الحادي والثلاثون في اللذة وفيه ٨ فصول
٤٩٩	الفصل ١ في ان اللذة هل هي افعال
٥٠١	• ٢ في ان اللذة هل تحصل في الزمان
٥٠٢	• ٣ في ان اللذة هل هي متغيرة للفرح
٥٠٤	• ٤ في ان اللذة تحصل في الشوق العقلي
٥٠٥	• ٥ في ان اللذات الجسمانية المحسوسة هل هي اعظم من اللذات الروحانية المعقولة
٥٠٨	• ٦ في ان لذات النفس هل هي اعظم من لذات سائر الحواس
٥١٠	• ٧ هل يوجد لذة غير طبيعية
٥١١	• ٨ هل يمكن حصول المضادة بين اللذات
٥١٣	البحث الثاني والثلاثون في علة اللذة وفيه ٨ فصول
•	الفصل ١ في ما اذا كان الفعل هو العلة الخاصة للذة
٥١٥	• ٢ في ما اذا كانت الحركة علة للذة
٥١٧	• ٣ في ما اذا كان الرجاء والتذكر علة للذة
٥١٨	• ٤ في ما اذا كان الالم علة للذة

وجه	
٥١٩	الفصل ٥ في ما اذا كانت افعال الغير علة لذاتها
٥٢١	٦ في ما اذا كان الاحسان الى الغير علة للذة
٥٢٣	٧ في ما اذا كانت المشابهة علة للذة
٥٢٥	٨ في ما اذا كان التنجيب علة للذة
٥٢٧	البحث الثالث والثلاثون في معاولات اللذة وفيه ٤ فصول
"	الفصل ١ في ان الانبساط هل هو معاول للذة
٥٢٨	٢ في ان اللذة هل تحدث عطشا او شوقا اليها
٥٣١	٣ في ان اللذة هل تمنع استعمال المتل
٥٣٣	٤ في ان اللذة هل تنكسر الفصل
٥٣٤	البحث الرابع والثلاثون في حسن اللذات وفيها وفيه ٤ فصول
"	الفصل ١ في ما اذا كانت كل لذة فيحيه
٥٣٧	٢ في ما اذا كانت كل لذة حسنة
٥٣٩	٣ في ما اذا كان شيء من اللذات افضل للغير
٥٤١	٤ في ما اذا كانت اللذة مقياسا او قاعدة يحكم منها على الحسن او القبح الادبي
٥٤٢	البحث الخامس والثلاثون في الالم والتم وفيه ٨ فصول
٥٤٣	الفصل ١ في ان الالم هل هو اتصال نفسي
٥٤٥	٢ في ان التم هل هو نفس الالم
٥٤٦	٣ في ما اذا كان الالم مضادا للذة
٥٤٨	٤ في ما اذا كان كل اللم مضادا لكل لذة
٥٥٠	٥ في ما اذا كان يوجد اللم مضاد للذة الفطر البقلي
٥٥٣	٦ في ما اذا كان الحرب من الالم اوجب من طلب اللذة
٥٥٦	٧ في ما اذا كان الالم الظاهر اعظم من الالم الباطن
٥٥٨	٨ في ان انواع الالم هل هي اربعة فقط
٥٦١	البحث السادس والثلاثون في علل الالم وفيه ٤ فصول
"	الفصل ١ في ان علة الالم هل هي الخير المقنود او الشر المتصل
٥٦٣	٢ في ان الشهوة هل هي علة للالم
٥٦٥	٣ في ان الشوق الى الرحلة هل هو علة للالم



وجد

- الفصل ٤ في ان القدرة التي تتمتع بها مواضعها هل هي علة للالم  
البحث السابع والثلاثون في معلولات الالم وفيه ٤ فصول  
الفصل ١ في ان الالم هل يبطل قوة التعلم  
٥٦٦ ٢ في ان انضغاط النفس هل هو معلول للالم  
٥٦٨ ٣ في ان الالم هل يضعف كل فعل  
٥٦٩ ٤ في ان الالم هل هو اضر بالبدن من سائر الاتصالات النفسانية  
البحث الثامن والثلاثون في ادوية الالم وفيه ٥ فصول  
٥٧٠ الفصل ١ في ان الالم هل يسكن بكل لذة  
٥٧١ ٢ في ان الالم هل يسكن باليكاء  
٥٧٢ ٣ في ان الالم هل يسكن بالشفقة  
٥٧٣ ٤ في ان الالم هل يسكن بانتظر في الحق  
٥٧٤ ٥ في ان الالم هل يسكن بالنوم او بالاستحمام  
البحث التاسع والثلاثون في حسن الالم وقبحه وفيه ٤ فصول  
٥٧٥ الفصل ١ هل كل الم قبيح  
٥٨٢ ٢ هل يجوز ان يكون الالم خيراً محموداً  
٥٨٤ ٣ هل يجوز ان يكون الالم خيراً مفيداً  
٥٨٥ ٤ في ان الم البدن هل هو الشر الاعظم  
٥٨٧







# SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224 - 1274 A.D.

VOL. III

*DAR SADER Publishers*  
BEIRUT







SUMMA  
THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS  
1224-1274 A.D.



VOL. 3

DARFADER Publishers  
ESSEX